عبد الله الغذّامي



ما بعد الصحوة

تحولات الخطاب من التفرد إلى التعدد

المركز الثقافي العربي

عبد الله الغذامي

ما بعد الصحوة

تحوّلات الخطاب من التفرّد إلى التعدّد



المركز الثقافي العربي

عبد الله الغذامي

ما بعد الصحوة

تحولات الخطاب من التفرّد إلى التعدّد

الكتاب

ما بعد الصحوة

تحوّلات الخطاب من التفرّد إلى التعدّد

تأليف

عبد الله الغذامي

الطبعة

الأولى، 2015

عدد الصفحات: 160

القياس: 14 × 21

الترقيم الدولي:

ISBN: 978-9953-68-733-9

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 0522 303339 ـ 0522 307651

فاكس: 305726 522 212+

Email: markaz.casablanca@gmail.com

بيروت ـ لبنان

ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء

شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

هاتف: 01 750507 ـ 01 352826

فاكس: 343701 1 961+

Email: cca_casa_bey@yahoo.com

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

ـ 1 ـ

الظرف الثقافي

الصحوة ظرف ثقافي حالها وصفتها كحال وصفة أي ظرف ثقافي آخر، وكل ظرف ثقافي يدخل في مرحلة النضج فإنه يسود ويسيطر ويعمر أفق الاستقبال حتى ليطغى على المشهد كله، اجتماعياً وسياسياً وسلوكياً، وبمثل ما يسود ويسيطر فإنه يتراجع وينحسر حين يتشبع ويتوقف عن التغذية الحافزة والمحفزة، ومن قبل الصحوة كانت (القومية العروبية) ظرفاً ثقافياً كاسحاً، وامتدت عشر سنوات كانت فيها ذروة المعنى العربي في الوطن العربي كله من المحيط إلى الخليج، بدءاً من 1956 حين أعلن جمال عبد الناصر تأميم قناة السويس في موقف تفجرت معه المشاعر العروبية التي كانت في محابسها المعنوية مشحونة بالطموح للخلاص من مذلة الاستعمار ومتطلعة لعودة مجيدة لاسم العرب وتاريخهم، وكانت خطبة عبد الناصر حينها هي الشمس التي انبثقت من بعد ليالي الحسرة المعنوية، وظل هذا شعوراً متصاعداً حتى جاءت

هزيمة 1967، ليتعرض الشعار القومي لنكسة معنوية أحدثت فراغاً رمزياً عميقاً، واهتز معها أحد أركان البنية الشعورية للكائن العربي، ومن ثم لجأ لركنه الثاني وهو الإسلام، وهنا تهيأت الظروف للصحوة لتأخذ بتشكل تدريجي هادئ ثم تكشف عبر علامات قوية تمثلت في حشود متحركة، تطبعت بالشعار الإسلامي عوضاً عن الشعار العروبي في تبادل رمزي ما بين ركن وركن. ولقد امتدت الصحوة مدة زمنية مماثلة لمدة العروبية بعشر سنوات من 1987 إلى 1997. وقد شرحت كيفية ذلك وعلاماته (الفصل الأول).

ويظل الركنان، الإسلام والعروبة، هما الرمزيتين الأعمق للأمة، ومهما تقدم أو تأخر أحدهما كواجهة رمزية فإنه يبقى عميقاً يملك وجوداً سابقاً على الحالة الثقافية الظرفية، ولا يزول معها، فالعروبة باقية بوصفها صبغة ثقافية عربية، وكذا هو الإسلام بوصفه صبغة جوهرية للأمة.

ولكن الملحوظ علمياً أن دراسات تجنح لربط الصحوة ربطاً عضوياً مع الإسلام ومع التدين، وهو ربط نجده عند أنصار الصحوة وكذلك عند المستشرقين (المستعربين)[1]، وبكل تأكيد ليس هناك توافق واتفاق رسمي بين الطرفين على هذا المعنى، ولكنهما معاً سيفضيان إلى خلاصة متماثلة، فالمتحمس الصحوي سيربط الصحوة بالإسلام والتدين ويجعلها سبباً لتدين المجتمع وإسلاميته،

(1) يجنح الغربيون المعاصرون من المشتغلين في الدراسات الإسلامية والعربية إلى تسمية أنفسهم بالمستعربين، تجنباً لمصطلح. الاستشراق وما يعتريه من وشم دلالي بربطه بالاستعمار والانحيازات الثقافية، وما تركه هذا الوشم من صورة سلبية عن المصطلح.

وسيقول إنها هي التي حاربت الشرك وهي التدين حصرياً بكل مظاهره ومنجزاته[1]، وأنها هي التي عرفت النساء بدينهن[2]، وهذا بمثابة الربط العضوي بين ظرف ثقافي له ما للظرف الثقافي من إقبال وإدبار، وتدين المجتمع، مما يسمح للتحليل المادي للأحداث أن يفترض أن تراجع الصحوة سيعني بالضرورة تراجع الإسلام نفسه، وهذا ما يقوله الدارس المستشرق[3].

على أن كلا الزعمين غير صحيح لأنهما معا يخلطان بين الظرفي والجوهري، فالصحوة ظرف ثقافي نشأ لأسباب رمزية وتراجع بسبب أخطاء وقع فيها، وإن كان خطأ القومية العروبية هو الهزائم العسكرية المباشرة فإن للصحوة خطأها أيضاً، والخطآن معاً لهذه ولتلك هما السبب وراء تراجع الظرف وانكساره، ولكن العروبة والإسلام جوهران باقيان مثلما هما سابقان على الظرف ومتعاليان عليه. فلسنا في حالة زوال للإسلام كما أننا لسنا في حالة زوال للعروبة، والتعددية الثقافية التي هي المآل الطبيعي للأشياء لا تلغي الجوهري ولكنها تجعل الجوهر قيمة حيوية وتفاعلية وتفاوضية، وتخرجه من القطعية والشمولية المنغلقة، وهذا ما حدث للصحوة في تحولها لما بعد الصحوة (الفصل الرابع).

---

(1) إبراهيم السكران: **ما هي منجزات الصحوة**، موقع الدرر السنية، إشراف علوي السقاف، د. ت.

(2) حصة الأسمرية: **الصحوة النسائية**، موقع مجموعة عبد العزيز قاسم البريدية 14/ 12 / 2013.

(3) ستيفان لاكرو وآخرون: **زمن الصحوة**، ص 353.

ـ 2 ـ

كان على الصحوة أن ترتكب الأخطاء أولاً، ثم تنتقد ذاتها ثانياً لكي تتحول من الانغلاق إلى الانفتاح.

والصحوة ارتكبت أخطاءها الخاصة لكي تشبع نهم الحشود وترضي حماسهم وتعطشهم للفعل الحركي القوي والفعال، وصار هذا عبر المبالغة في توظيف مقولة (سد الذرائع)[1] وهي مقولة تميل إلى أخذ أصعب الخيارات في أي مسألة دينية خلافية، من مثل حجاب المرأة وقيادة المرأة للسيارة، ومسألة النظريات الثقافية العصرية كالحداثة (تفصيله في الفصل الثالث)، حيث رأت قيادات الصحوة أن هذه مسائل ليست اجتهادية وأن فتحها للخيار الاجتهادي يفتح ثغرات على الإسلام يدخل منها التغريب والعلمنة، ولذا فإن التشدد فيها هو الحصانة المعنوية والعقدية التي تحمي سياج الأمة، ومن هنا شنت الحروب على كل من تسامح في هذه الأمور، وجرى تخويف الناس من أهل الإباحة وكأنما هي إباحية، وجرى تشويه صور هؤلاء وخلق جو من التوجس منهم، والتوجس منهم سيحمي المريد الجديد من الوقوع بخدعهم البراقة، وكأن الدين ليس في خيار الأيسر ـ كما هو نهج رسول الله عليه الصلاة والسلام[2] ـ، وصار الدين عندهم هو في أخذ الأشد.

---

(1) وتدخل هذه ضمن مشروع نقد الذات كما فعل الدكتور محمد الحضيف وانتقاده للمبالغة في توظيف مقولة (سد الذرائع)/ برنامج حراك، قناة فور شباب 6 / 12 / 2013.

(2) حديث عائشة، **صحيح مسلم**، كتاب الفضائل.

كان هذا هو أقوى ما في الصحوة وهو أعتى أسلحة الحشود في ممارسة الاحتساب عبر الضغط لتحقيق المعاني الاحتسابية بصيغتها التشددية وفردانية الرأي وقطعيته ورفض أي رأي مخالف، ومجافاة الحجة والبرهنة بما إن الحالة هي حال معركة بين الدين والعلمانية وليست بين رأي فقهي ورأي فقهي آخر.

وهذا هو ما فتح الباب على الصحوة حيث ظل المريدون يكتشفون مرة تلو مرة أن التوجسات المغروسة فيهم لم تكن صحيحة، وصاروا يلاحظون أن الرأي الفقهي يقوم على سعة معرفية لا تحدها رؤية فردانية قسرية، وساعدت الوسائل الحديثة في الاتصال الجماهيري في كسر الاحتكار في الفتوى وفي الفئة وفي الكتاب الواحد، ودخلت الآراء بقوة مغرية زادها إغراء الاكتشاف والتعرف إلى المختلف، وتفككت الحشود تبعاً لهذا، وحلت الأفكار محل الحشد، ودخل زمن (ما بعد الصحوة) ليتجاور مع ما بعد الحداثة ويحضران معاً في مضمار ثقافة الصورة وثقافة الوسائل الحديثة، وهذا ما انتهت إليه أطروحة كتابي هذا.

ـ 2 ـ

ما بعد الصحوة

حينما نقول بمصطلح ما بعد الحداثة أو ما بعد البنيوية أو ما بعد العولمة، فإننا هنا نشير إلى تحول معنوي في المصطلح نفسه، وليس تحولاً عنه، وما بعد الحداثة مثلها مثل ما بعد البنيوية كلتاهما تقومان على تعديل في مسار المصطلح من بعد حالته الشمولية والقطعية إلى حالة أكثر إنسانوية، أي بدخوله إلى أرضية فسيفسائية

تقبل المختلف والمخالف وتتفهم ما لديه وتصحح عبر هذا عيوب التجربة الحداثية والتجربة البنيوية، ومن بعد قطعيتها وتصورها التفرد والصوابية المطلقة تتحول إلى نوع من الانفتاح على ما حولها، ومن ثم جرى نقد الحداثة مثلاً من الحداثيين أنفسهم وشمل النقد مفاهيم العقلانية والعلمية ونموذج التقدم ومعياره[1]، ومثلها البنيوية في تحول كل منهما للمابعد، ليس بإلغاء المصطلح وإنما بفتحه وكسر قوقعته الذاتية عبر نقد المنجز ومن ثم تصحيح مساره.

وهكذا يجري مع الصحوة إذ تتحول إلى (ما بعد الصحوة)، حيث تحقق هذا عبر نقد التجربة كما فعل الشيخ القرضاوي في كتابه **الصحوة من المراهقة إلى الرشد** وفيه كشف عن عيوب الصحوة وسلطويتها على ذاتها وانغلاقها، وطرح فكرة الرشد بمعنى الخروج من القوقعة ومن ثم الانفتاح على التعددية كما فصلنا في (الفصل الرابع: نقد الصحوة). وعبر هذا ستظل الصبغة الإسلامية هي المشترك العام وتتفرع عنه الرؤى والاجتهادات متوسلة بالحجة والبرهنة وليس بالحشود الضاغطة.

* كلمة شكر

أسجل شكراً خاصاً للأستاذ عادل الهذلول الذي كان سبباً في قراري كتابة هذا الكتاب، وصار هذه عبر محاورة بيننا في تويتر حول الصحوة، أحسست معها بالتحفز لإخراج ما يحشرج في نفسي

---

(1) عن ما بعد الحداثة ونقد الذات انظر كتابي **النقد الثقافي**، الفصل الأول، مبحث: ما بعد الحداثة، وعن ما بعد العولمة انظر كتابي: **الليبرالية الجديدة**، الفصل الأول: ما بعد العولمة.

حول مرئياتي للصحوة وقررت الكتابة ممتناً لتحفيزه وتحريكه الساكن من الرؤى.

كما أشكر الأستاذ الدكتور عبدالله السيف، أستاذ التاريخ في جامعة الملك سعود، على تكرمه بمدي بعدد من وثائق البحث، وعلى تكرمه بطرح بعض التساؤلات التي أنارت خطة البحث.

ويكتمل عقد الامتنان مع الدكتور عبد الرحمن السماعيل الذي تكرم بالوقوف على مسودة الكتاب ومتابعتها معي مراجعة ومحاورة، وهو كعادته لا يبخل بوقته ولا برأيه وحماسه.

ولن أنسى المتابعات والمتابعين لي في حسابي على تويتر، حيث ظلوا يشاركون في مناقشة أفكاري حينما كانت تنشر في (الجزيرة الثقافية) كل سبت على هيئة توريقات أسبوعية على مدى شهور عام 2014، وللتوتريات والتويتريين بالغ محبتي وامتناني.

والحمد لله من قبل ومن بعد، وبه توفيقي.

عبد الله محمد الغذامي

الرياض 15/ 3/ 2014

الفصل الأول

علامات الصحوة

1 ـ المفتاح المنهجي

من شرط الدربة المنهجية البنيوية حصر العينة إلى أصغر وحدة ممكنة، بحيث يستحيل النزول إلى ما هو أقل منها، ثم التعرف إلى العناصر المكونة لهذه الوحدة محل الدرس وكشف العنصر المهيمن فيما بينها، وهذا ما سأفعله لقراءة الصحوة بما إنها حدث اكتمل من حيث زمانه وحدوده، وهو بالضرورة مكون من عناصر متشابكة، ولكي نقرأه بمنهجية لا بد من كشف العنصر المهيمن الذي يمثل القلب للجسد فإذا نزعته انتهى الجسد كله، وهذا لايعني عدم أهمية العناصر الأخرى فكما أن العين واليد والقدم عناصر مهمة للجسد لكنه يستطيع البقاء حياً لو فقدها، أما القلب فلا..

هنا يأتي السؤال عن العنصر المهيمن للصحوة (القلب) وعبر هذا المسلك المنهجي سيكون السؤال: هل الصحوة منظومة أفكار أم هي منظومة حشود...!! ولو عزلنا عنصر الحشد عنها فماذا سيبقى إذن...!!

هذا مفتاحنا لقراءة الصحوة ثم يتلو ذلك تفسير الظاهرة والتعرف إلى علاماتها بقراءة للنسق وطريقة سلوكه العلاماتية.

2 ـ الحشد بوصفه علامة

الصحوة حشد جماهيري باندماج تفاعلي، وأركز على مفهوم الحشد الجماهيري مفرقاً بين شخوص رموزها وخلقياتهم ومفهوم الحشد كما سأعمل عليه هنا، ولقد صار الحشد الصحوي مصطلحاً لأنه علامة على تغير ثقافي واجتماعي من حيث هي حالة استقطاب مغر وذاتي الحركة والتفاعلية، وأبرز علامات قوتها هي سحريتها في الإغراء لتصدر مجالسها أو لمجرد الاندماج فيها، هذه خلاصة ستصل إليها بالضرورة المنهجية كلما تناقشت مع من مر بها وصار منها وفيها يوماً من الأيام، حتى ليعترف لك تلقائياً أنه لم يك يملك أن يكون خارجها، وهي بهذا صارت موجة بالمعنى الحرفي وليس المجازي، تتفاعل بقوتها الذاتية ولا سيطرة لمن هو خارجها عليها، وتتقوى مع كل حركة تتحركها وتجر الماء الساكن لينجرف معها ويكون جزءاً منها وقوة لها. هي حقيقة واقعية وهي حالة ذهنية في آن واحد، ولك أن تدرس ممارساتها كما فعل كثيرون، كما لك أن تقرأها عبر فحص علاماتها، خاصة لمن هو مثلي ممن كان مستهدفاً منها، أي إني سأنظر فيها من حيث هي منظومة علامات تنفعل مع ذاتها وتتحرك ضد غيرها في حركة شبه فيزيائية.

3 ـ الصحوة/ علامة الصعود علامة الانحسار

ما كنا نعي أن شيئاً جذرياً يحدث، وإن تساقطت تعليقات عن تغيرات لدى الشباب، كنا بعيدين عن المجتمع حتى لم نك قادرين على التأكد أو النفي، ولكني صرت ألحظ أمراً ما يحدث في قاعات الجامعة، بدأ فردياً بواحد واثنين وثالث، شباب تركوا العقال

وأطلقوا اللحية وقصروا الثوب وتغيرت مشيتهم ونظرات عيونهم، ثم أخذ الرقم بالازدياد ما بين فصل دراسي وآخر حتى غلب على القاعة، وتغيرت الجريدة التي كان الطلبة يطوونها عند دخولي للقاعة، من (الرياضية) إلى (المسلمون)، ثم تغيرت لغة الطلبة وعمرتها الإحالات الدينية وتراجعت رائحة السجائر وأعقابها في الممرات، وأخذت علاقة الطلبة معي تتحفز حتى قاربت التوتر المكتوم، كان هذا بداية 1987، وظل الرقم يزيد ومعه زاد الصدود عني وعن محاضراتي خاصة الاختياري منها، ومر 10 أعوام لتأخذ الصورة خطاً عكسياً، وأخذت القاعات تتغير بتراجع تدريجي لعلامات الوجوه، هذا هو الحشد كما رأته العين وهو مشهد في صناعة العلامات من حيث هي صورة بصرية رأيناها في قاعات جدة والرياض 1407 ـ 1417 (1987-1997)، فيها صعود وانحسار، وهي ليست نهاية لكنها تبدل في العلامات أنتج معانيه من جهة وصاغ علاقاته مع نفسه ومع من هم خارجه اندماجاً أو توجساً، من جهة مصاحبة.

4 ـ الصحوي (الجاد في ذاته/ المتوجس من غيره)

كان مشهد قاعات الجامعة (1987/ 1407) مثيراً جداً، فالشاب الملتحي وقصير الثوب صار جدياً وصارماً في نظراته وفي مسلكه، وصار يقرأ بنهم ويجادل بثقة ولم يعد يقيم فاصلاً بينه وبينك، بل يجنح لنصحك وقد يشعرك بأنك مقصر وربما يوحي لك بأنك في طريق آثم، وأنه هو من سيدلك على الطريق. بدأ هذا تلميحاً ثم تطور ليكون مواجهة، وقد يتطلف معك من هو تلميذ لك لكنك

سترى صرامة من آخرين يستوقفونك في الممرات أو في مواقف السيارات، وكم استوقفني بعضهم لمدد تطول حتى لأتأخر عن عودتي إلى المنزل وتحمسني الشمس ورطوبة جدة، وكل هذا في نقاش حماسيٍ تتكشف فيه شخصية طلابية لم نعهدها من قبل، صرامة وجراءة وثقة بأنه محق وأنا مبطل بالضرورة. هي جدية الطالب الصحوي من جهة وشكوكيته بنا من جهة ثانية، وهما مظهران يوتر أحدهما الأخر بين إيجاب وتوجس، وظل هذا هو القانون السيميائي لصورة الصحوي ثقافياً وذهنياً (الجاد/ المتوجس)، جاد في كل شأنه لكنه متوجس من كل مختلف ومخالف. ذاك هو الحشد بعناوينه الظاهرة لنا، وسيتقوى أثر السمة الثانية لاحقاً، وستكون حاسمة ومصيرية وسوف تقرر مصير الصحوة بما أن التوجس من الغير صار قانوناً ذهنياً ثم أصبح نقطة حسم نهائي.

5 ـ الصحوة/ نيران غير صديقة لكنها...

حين ظهرت الصحوة في 1407/ 1987 تحركت بقوة بشرية وتكتيكية أذهلتنا وربما أرعبتنا بقدرتهم على الاحتشاد بسرعة فائقة حتى ليملؤوا أي مكان يستهدفونه، ولقد كانوا في حالة شك منا ومن النادي الأدبي بجدة ولذا تقاطروا علينا وتحول فراغنا الجماهيري إلى امتلاء أشعل المكان توجساً وأسئلة مناقضة ومتحدية لكل ما عندنا، وهنا تحرك التحفيز المعرفي لتشرح فكرتك مدركاً أنك ترسل رسالة علمية وأخلاقية توازن بين حق العلم وحق الجمهور المستهدف، ونشأ خطاب معرفي يقوم على مقاصد تسويق

المعرفة وهذا أدى بالنادي إلى أن يمارس التنوير عبر تطوير أداته التواصلية، والصحويون يمثلون 80% من الحضور، مما يعني أنهم احتلوا فضاء القاعة جسدياً وذهنياً، مما خلق جواً نارياً أشعل جذوة التبادل اللفظي والفكري معاً، وهذا مكسب اجتماعي وثقافي لأنك لم تعد تجري وراء الجمهور بل هو يأتي إليك عبر أخطر شرائحه، إنه تغير نوعي في لغة التواصل تكتشف معه أن خصمك يعمر فكرك بأكثر مما يفعل رفيق دربك. هي نيران غير صديقة لكنها نفعت بما أنها كشفت لنا المحيط الذي نحن فيه وكيف يفكر ويقرأ كما كشفت عن حجم الخصم ومداه.

6 ـ الصحوة: الانفجار الذهني

ما بين الحداثة والصحوة كانت النيران غير الصديقة، ولكن هل لإحداهما أن تحول النار إلى جمرات في المبخرة، لا شك في أن شيئاً من هذا تحقق لنا ليس عن خيار ولكن لاضطرار فرضته الوقائع أولاً ثم صار تغيراً ذهنياً بعد ذلك ولقد بنيت الحداثة على مقولة مركزية هي: (لم لا تفهم ما يقال) التي قالها أبو تمام فصارت مبرراً أخلاقياً ضد جمهور عريض يشتكي من الغموض الحداثي، ولا يجد منا تعاطفاً، ثم جاءت الصحوة في 1987، وحصل انفجار ذهني تبين معه أن للغموض مضار فادحة، وهنا بدأ تعديل الخطاب بحيث تضع اعتباراً لشروط الاستقبال حين تدرك أن المرسل إليه لم يعد مستسلماً لنخبويتك ولا لنظرية أبي تمام، بل صار كائناً شرساً يحاسب وينقد، وتزامن هذا مع نظريات الاستقبال وحالة المتلقي وكون النص عالة على قرائه وليس قيمة نخبوية لمنتجه، كنا نسخر من زملائنا

الأكاديميين حين يشتكون من عدم الفهم، لكن جيل الصحوة لم يكن يتشكى وإنما يرد بشراسة وعنف لفظيين ولديه قدرات هائلة في الانتشار، وهنا جاء الدرس وكأنما تذكرنا فجأة أن الخطاب متعدد الوجود ابتداء، ثم متعدد الوجوه استقبالاً، وهذا توسيع ضروري للمجال المعرفي يضع الاستقبال في قائمة اهتمامه، ولذا ماتت نظرية الغموض معرفياً وإبداعياً تبعاً لهذا الانفجار الذهني حينما أدركنا أننا لسنا وحدنا في الميدان، وهو درس قاس حدث معه تغيير نوعي في الخطاب الحداثي أولاً وجعل الحداثة حداثات وليست تفرداً فئوياً، وسيحدث للصحوة نفسها شيء من هذا وستكون (صحوات) وستدرك أنها ليست متفردة في الميدان، وهذا انفجار ذهني تغيرت معه قوى التفكير والتدبير معاً حين يتغير من يحاول أن يغيرك ويحدث له ما يحدث لك.

7 ـ الصحوة/ الليلة الظلماء

ظلت الصحوة تشعل قاعة النادي بجدة ولكل طرف نيته، فقد جاؤوا احتساباً ونحن كسبناهم كجمهور يملأ القاعة ويحفزها وإن بغير خيار منا ولا منهم، وظل الأمر على هذه الحال لسنوات حتى جاءت ليلة تتويج محمد الثبيتي بجائزة الإبداع (1991)، وهنا حصل صدام النوايا على المكشوف، حيث تجمهر الصحويون لمنع الحدث حتى ملؤوا القاعة والممرات والمداخل واحتلوا فناء النادي بكامله في حشد متوتر كشف من البداية أنها ليلة حاسمة، وهذا ما حدث فعلاً، وتم معه إلغاء مشروع الجائزة برمته، ولكن النادي ليلتها دبر خطة لحفظ ماء الوجه بالتظاهر أن الحفل ليس كما

يظنون، واستبدلت الفعاليات كلها بمحاضرة بديلة في حين غادر الثبيتي مبنى النادي من باب خلفي متجنباً المواجهة مع جمهور متوتر ومستعد لعمل أي شيء لسحق المناسبة، تلك ليلة انكسر فيها النادي معنوياً، وبها حققت الصحوة كل ما لم تحققه من قبل ضد النادي، وظل أثر تلك المواجهة قوياً في تطويق خطط النادي، ذاك النادي الذي اتقن المناورة مع جمهور الصحوة على مدى خمسة أعوام لكنه انكسر في ليلة صارت تتويجاً للصحوة عوضاً عن تتويج المنجز الحداثي، تلك هي الليلة الظلماء وإن كانت هذه ليلة للصحوة مع الحداثة السعودية فسيكون للصحوة ليال أخر مع الحداثة العربية بعامة في موقعة أخرى سنأتي إليها.

8 ـ الصحوة: خطة الطريق

وجدت الحشود الصحوية ضالتها في الجنادرية، تحت صورة أنها منبر حداثي تغريبي يجب التصدي له وبدأت الحكاية بأشدها عام 1988، حيث تم احتلال القاعة صحوياً بينما كانت المنصة حداثية، وصار الصراع على المكشوف في فترة التعليقات، حيث يرتفع التكبير تهتز به الصالة في تجاوب من الحشد مع المعلق المفند لما ورد على المنصة وهو أمر كشف قوة الصحويين عددا وجرأة، وتكرر هذا في ثلاث جناديات متتالية حتى جاءت الجنادرية 6 (1990)، وفي ذلك العام جرى فرز واضح للقاعة ما بين التكبير والتصفيق، فالصحوي يكبر مع المتحدثين بوجهة نظره، وآخرون يصفقون للطرف الآخر، وفيها ستسمع من يصرخ بأعلى صوت معترضاً على التصفيق ويقول: التصفيق للنساء يا أخوان،

وهنا يزيد التصفيق رداً على المعترض، وهو مشهد كشف حينها أن القاعة بدأت تفرز نفسها بين تيارين، مما خفف من سيطرة فريق واحد على القاعة، ونشأ نوع من الاعتراف المبطن بين الأطراف بوجودهم معاً في القاعة، وتم نوع من التوافق غير المعلن بأن لي أن أصفق ولك أن تكبر، وكأنما تعاهدوا عليه، وتبعاً له تبينت إمكانية تقبل الواقع كما هو، والتراضي بأن هذه هي الحال، فزال شيء من الوحشة بين الأطراف، وهذا قرب الناس للواقعية الاجتماعية، وكانت الجنادرية 6 مناسبة عظيمة ليكتشف الناس أن الثقافة جدلية وأن الآخر موجود مهما حاولنا إلغاءه، ورأى كل طرف أن القاعة ليست له وحده، ولكن الذي جرى بعد ذلك أن الجنادرية نفسها تمأسست وترسمت وصارت تحاذر في اختيار الأسماء على المنصة تحسباً لردة فعل الجمهور الصحوي، وهذا أجهز على ما تحقق في جنادرية 6، وبوادر التعدد التي ظهرت حينها تلاشت لأن حشود الصحوة تمكنت من إيصال تأثيرها على لجان الجنادرية حتى تم استبعاد كل عنصر حداثي عن برامج النشاط، وتحولت المنصة إلى حدث أكاديمي من جهة وثقافة رسمية من جهة ثانية، وفقدت دورها التحفيزي والجدلي، وهذه حالة اكتساح لاح للصحوة فنفذته.

9 ـ الصحوة/ من القاعة إلى المنصة

بعد عامي 1410/ 1411 (1990/ 1991) اتضح أن الصحوة لم تعد مجرد قوة جماهيرية تملأ القاعات وتشعل جو النقاشات بل أصبحت أكثر من ذلك بكثير فنجاحها في إحباط جائزة الإبداع في

جدة، ونجاحها في التأثير على أجواء الجنادرية أدى إلى نوع من التدجين الثقافي ومس هذا كل منصات الأنشطة الثقافية الجماهيرية، وصار مفعوله يسبق وقوع الحدث من حيث إنه صار هاجساً يوجه مسار التخطيط والتفكير في أي فعالية حتى ليتجنب المنظمون أي عنوان وأي شخص يحسون أنه سيثير توتر الجمهور الصحوي، وعلى السنوات المتعاقبة ظل هذا هو القانون الذهني، حتى إذا شذت فعاليات معرض الكتاب عام 2006، فإن فئة من رصيد الصحوة السابق لن تقف عند حد في مواجهتها للمنصة، وكذا صار لفعاليات جامعة اليمامة في العام نفسه، وهما حدثان أكدا هواجس العقلية التنظيمية، وصار المعرض واليمامة بحكم من شذ على القانون الذهني، وحين تولت وزارة الثقافة معرض الكتاب منذ 2007 وراثة عن وزارة التعليم العالي أعادت أنشطة المعرض لبوتقة (راحة الراس) وأحكمت معنى التدجين حسب المؤشر العام لقانون التوجس المسبق، وكذا تعطلت أنشطة جامعة اليمامة، وصار من العرف الثقافي العام عندنا أن نسمع أخبار إلغاء المحاضرات والمسرحيات وأي نشاط منبري، مما هو خبر متفق على سماعه منذ عام 1990 حتى يومنا هذا (2013)، وهنا تكون الصحوة تحولت فعلياً وذهنياً من القاعة والحشد المتموج إلى المنصة وصارت تدير الهاجس الثقافي عبر تمكنها من ذهنية المخطط الراغب في تجنب الصدام، حتى لقد أصبحت جملة (تجنب الصدامات) هي الرعب الذهني في التفكير المؤسساتي وتبدت المؤسسة في حال من التدجين المتوجس أبداً. وهذا يعني أن الصحوة كحشود قد تراجعت حسياً ولكنها تركت أثراً ذهنياً في عقلية المخطط لما يزل عاجزاً عن

تجاوزه، وإذا حدث وجاوزه مرة فإنه يعود تائباً عن زلة يحاذر تكرارها، كما شهدنا في حالتي معرض الكتاب وجامعة اليمامة.

10 ـ حكاية الصحوة/ كيف تقرأ ذاتك

في رواية **حكاية وهابية** لعبد الله المفلح ترى سارداً صحوياً يقرأ ذاته، وترى الصحوة أمامك عبر ظنون جيلها ثم محاسبة هذا الجيل لنفسه ولظنونه، ولقد تخلقت الظنون عبر نظام الثقة الذهنية فأنت تثق بشخص لكي تتحول هواجس الموثوق به إلى يقين عند الواثق، ولكن هذا الواثق يختزن ذاكرة عن أساليب حجب العيوب الظنية عن المريد الجديد كي لا تنفره المخاوف (ص 145) حتى لكأنك تقبل بأن تخدع نفسك من حيث إنك تخاتل ذاكرة غيرك ومنها يجري الاندفاع، إذ من شرط الثقة أن تغيب المساءلة والقياس الذهني، لكنه غياب ظرفي فما أن تكبر وتتعرض لهبوب ثقافي حتى تبدأ بقراءة ذاتك وربما تقسو على نفسك حتى لتتحول إلى ساخر يسخر من ذاكرته وذاكرة الجيل المصاحب له خاصة حين تعرض لك قصص تكشف الاختراقات من داخل صفوف الصحوة (ص 304) والراوي لا يفقد تدينه ولكنك سترى ذاكرته تغتسل من ظنونها. هذا ما تخرج به من قراءتك للرواية، وهي نص يضعك في عمق الظنون ويجعلك تفهم الحدث من منظومة الصفات الصانعة للتصور لتدرك أن حدث الصحوة هو حدث سيميائي أي ذهني يتم بناؤه عبر العلامات وليس المقولات مما يجعل الصحوة صيغة ثقافية واستجابة ظرفية وبما إنها كذلك فإنها لا تختفي ولكن تبدل علاماتها حسب المتغير الظرفي كما سنرى لاحقاً.

11 ـ الصحوة (الصحوات)

كانوا مندفعين فوجب علينا أن نكون متبصرين.

تلك هي خطة العمل التي آلت إليها ظروفنا مع الصحوة، حيث كان الحشد الصحوي جياشاً وغير قابل للسيطرة سوى بالحيلة العقلية فحسب، إدراكاً منا لقلة عددنا وانكشاف ظهورنا، وبما إننا أخذنا جانب الحكمة في رد الفعل فإن الحشد الصحوي أخذ راحته في امتلاك الفضاء الاجتماعي، وهذا أدى إلى أمرين، أولهما أن قوة الصحوة صارت جبروتاً رمزياً مما حفز كل القوى المخالفة لها، وكأنما أيقظ النائم من رقدته، وهذا أدخل عناصر للحراك الثقافي كانت غير مهتمة من قبل، ومن هنا تيقظت العيون على الحداثة وعلى الصحوة معاً، توجساً في حين وتحزباً لإحداهما حيناً آخر، مما خلق تيارات مصاحبة، والثاني أن حشودية الصحوة تفتقت عن خلافات داخلية حولت الصحوة إلى صحوات وجاءت مصطلحات السروري والجامي والإخواني وكأنما هي روائف للصحوة وليست مجرد تشكيلات داخلية، وهنا بدأ شيء من التنوع من داخل حشود الصحوة، مثلما تحركت القوى الأخرى ملتفتة للصحوة، خاصة الأوساط الصحفية وكتاب المقالات، واتضح أن الصحوة ليست كتلة واحدة، ولقد آل هذا إلى نوع من التفاعلية بين أطراف تختلف في التصورات (الصحوة والحداثة والكتل الأخرى) أهمها هو إدراك كل طرف من الأطراف أنه ليس المالك المطلق للصوت ولا للمنصات، وستدخل الأطراف كلها لاحقاً لمرحلة (المابعد) تسليماً وليس اختياراً، ولكن الصراع لن يتوقف والصوت الأعلى سيظل من نصيب طرف أكثر

من الآخرين بسبب قوة المثابرة، وبسبب الزيادة العددية التي ظلت تميل لكفة الصحوة.

12 ـ كيف نضجت الظروف للصحوة

التحولات الثقافية الكبرى لا تحدث بفعل فاعل بشري ـ مهما كان الادعاء أو كانت الأمنيات ـ لكنها تجد نفسها تحدث لأن الظرف الثقافي وصل إلى حد الاستواء لإنضاج الطبخة على نار هادئة أولاً وبتدرج يكاد يكون صامتاً أو خفياً حتى يبلغ درجة يتحول معها إلى انفجار سيبدو أنه هائل ومفاجئ وغريب وربما يعجز الكثيرون عن فهمه، ويلجؤون إلى تأويلات غير علمية ولا منهجية وقد يعطونه معنى قدسياً، بينما الخصم سيميل إلى نظرية المؤامرة (التخطيط الرسمي من أجهزة الدولة وقد قال هذه وتلك كثيرون).

وهذه تأويلات ملحوظة مع كل التحولات النوعية والكبيرة، ونحن لو نظرنا إلى الصحوة بوصفها (جملة في صفحة) ولاحظنا أن الصفحة ليست بيضاء ولكنها مكتنزة بالجمل السابقة واللاحقة لرأينا أن الصحوة هي جملة ثقافية في سياق ثقافي، وهي حين تشكلت راحت تصنع رموزها ومن أبرزها أنها في السعودية تحديداً وجدت رمزين جاهزين هما الشيخان ابن باز وابن عثيمين، واتخذتهما علامتين روحيتين لها، وقام الشيخان فعلاً بدور رمزي كبير وفعال مع تيار الصحوة بالتعاطف معها والدفاع عنها والتوسط لها لدى مؤسسات الدولة مما شفع للصحوة أن تسير بطريق آمن من ناحية رسمية وتحركت حشودها دون إشارات حُمرٍ، ولكي تتضح أهمية هذا العنصر لنفترض أن المشايخ المعتبرين مؤسساتياً وقفوا ضد

الصحوة فماذا سيكون الطريق أمامها. . . !!، لقد سبقتهم جماعة التبليغ وصار ما صار لها لأن المؤسسة الدينية ارتابت منها فأغلقت الدروب أمامها، وكان هذا نفسه سيحدث للصحوة لو خامرتها الشكوك من كبار المشايخ، وهنا تنجح الصحوة باستحواذها على تعاطف قوي عبد لها كل الطرق، وهنا تتغلب الجملة الثقافية على سائر الجمل في النص وتبدو وكأنها حدث إلهامي أو تآمري موجه رسمياً (حسب ميول المؤول للحدث)، والأمر هو سياق ثقافي كانت الصحوة فيه جملة في صفحة محتشدة ولكن جملة الصحوة قفزت لتكون عنواناً للصفحة كلها، ثم عادت لتصبح جملة بين جمل وسنقف على سياق الحدث وتحولاته.

13 ـ الصحوة/ سياقها الثقافي

الصحوة ظرف ثقافي بين ظرفين، ما قبل/ ما بعد، وقبلها كان اليسار القومي، وأنا أحمل ذاكرة جيل عاش فترة التيار العروبي، وكان الواحد منا يدخل في التيار تلقائياً ولم يك أحد يدعو أحداً إليه، بل كنت تصاب به كما تصاب بالزكام مع بداية الشتاء، هي طريق كأن لا سبيل لك غيرها، ومن خصائصها أنك تصدق خطاب المرحلة دون برهان (لا يسألون أخاهم حين يندبهم/ في النائبات على ما قال برهانا)، وأن تكون عروبياً فهي مسألة لا تساؤل حولها، وكل شعار عروبي هو حق مطلق، ويتبع هذا ما يقال عن الخصوم الرجعيين، ولن تكون منهم بحال، وهم رجعيون لأن الزعيم قالها، ومن شرط المعنى أن تصدق رمزك البطل لأنه الحق وغيره مبطل، وسيتعزز موقعك المعنوي كلما التزمت بقوله

وحجتك هي أن الزعيم قال، وهذه أقصى نقطة في جدلك مع المخالف، ومن ثم فإن الكتب القومية وإذاعات القاهرة ومقالات الأهرام والانقلابات العسكرية هي علامات النصر وتحقق الوعد، وسيكون هذا عندنا متوافقاً مع الإسلام، فميشيل عفلق قال: كان محمد كل العرب، فليكن العرب كلهم محمداً، وهذه كافية لحسم أي سؤال عن العروبة والإسلام حتى صارت الاشتراكية هي أبو ذر الغفاري وينتهي كل شيء لمصلحة المعنى المبرمج علاماتياً، وهذا نسق ثقافي لحركة التيارات وقناعات الحشود. ومن شأن النسق أن يبدل جلده حسب ظروف التحولات، ولكن خصائصه تظل فعالة مهما تغير عنوان المرحلة، ولقد ورثت الصحوة كل هذه الخصائص النسقية.

14 ـ الصحوة/ علامات ما قبلها

في جيلنا الشبابي (اليسار العروبي) تتكشف علامات بارزة، وسأعطي مثلاً أشهد عليه من المدرسة الثانوية بعنيزة وهم زملاء ورفاق نشترك معهم في الهوس العروبي، وفرقنا عنهم أننا في المعهد العلمي لا نفرط بالصلاة، أما هم فلا نعرف سوى اثنين تعييناً وتحديداً يصليان ولا غيرهما في المدرسة كلها، وكذا لم تكن اللحية من علامات أي شاب، إلا نوادر في المعهد فقط، وفي المحافل كانت القصائد العروبية هي الملهب للحماس، ونشأت أنا وجيلي على وقع شعر ثمانية شعراء من بلدتنا كانت الأماسي تعمر بهم وبحماسهم القومي حتى كنا نغذي نهمنا القومي بهم ومعهم، ويظل موعدنا مع شعرهم الحي المتقد والصادح باسم بطل القومية

والوحدة ثم الاشتراكية حين أعلنها عبد الناصر في خطاب مشهور وصار اسمها الاشتراكية العربية. وكدليل واقعي على قوة هذه العلامات فإن واحداً من أقاربي تعبت والدتي تبحث له عن زوجة ولم تفلح لأن له لحية كما هو رد إحدى بنات عمه، واضطر للزواج من فتاة من بلدة أخرى، وهي قصة أنا أشهد عليها ومازلت مع قريبي نتندر بذكرها كلما هبت الذكريات. ثم جاءت الصحوة لتكون الصلاة ومظهر اللحية هما أهم علامات أي شاب من جيل الصحوة، هذه علامات جسدية تصدر عن وعي مختلف بين ظرف ثقافي وظرف ثقافي أخر، وهو اختلاف جذري في الفكر كما هو اختلاف في نظام العلامات الكاشفة، ولكنه لن يختلف نسقياً من حيث السلوك الذهني والموقف من الذات والآخر.

15 ـ الصحوة/ ملء الفراغ

ما بين هزيمة 1967 حتى توقيع السادات على كامب ديفيد (1978) تعرض اليسار القومي لانكسارات متتالية جعلته يفقد رمزيته حتى تبدى الأمر وكأن الجيل الشاب خسر روحه ومعناه، وهنا تحرك الحس الديني ليعمر الفراغ المعنوي، وحدث للشباب تحرك مماثل لما كان عند سابقيهم، أي الدخول في الموجة دون سؤال أخيهم على ما قال برهاناً، لم يكن أي عروبي بحاجة لمن يدعوه ويغريه بالعروبية، بل كان يسير دون شروط ودون نداء، وكذا صار شباب الصحوة يندفعون لها دون حاجة لجهد إقناعي، وتغيرت علامات الشباب من الوجوه المرد إلى اللحية وصارت الصلاة ليست واجبة فحسب بل علامة انتماء أيضاً، وقريبي الذي لم تقبل ابنة عمه

الزواج منه لأنه ملتح (التوريقة[1] السابقة) جاء عوضاً عنه عشرات خسروا الخطبة لأنهم غير ملتحين، وصار من لا يصلي نشازاً، وعمت الصحوة بعلاماتها الخاصة، ولكنها ظلت تحمل شعار (لا يسألون أخاهم حين يندبهم. . .في النائبات على ما قال برهاناً) تماماً كحال الموجة العروبية، هنا امتلأ الفراغ المعنوي بصيغته النسقية ليكون للشخصية الشابة معنى وجودياً يملأ الفراغ الرمزي ويحدد علاماته، ثم تلتها مرحلة ما بعد الصحوة ولها صيغتها المختلفة كما آلت إليه الحالة الثقافية.

16 ـ الصحوة/ السياق الملون

مرت الصحوة (1987-1997) بصيغة ثقافية توافقت فيها مع الموجة العروبية، من حيث هما معاً ثقافة للحشود، بصيغة كلية ومطلقة، ومن حيث هي تسليم بما يراه الرمز حتى ليصبح ثقة، ومن ثم كل ما يقوله هو أمر غير قابل للشك وما يقوله الثقة فهو موثوق، ونحن ننظر إلى ماضينا العروبي ونغضب على تسليمنا بكل ما كان يقوله الرمز، حيث لم نك نسائل الزعيم عن قوله وكان

---

(1) مصطلح توريقة تعبير ابتكرته لنوع مكثف من المقالات يقوم على التصور الآتي: ما نكتبه في بضع صفحات. . هل نستطيع كتابته في بضعة أسطر. . .!!، وهذا ما حاولت وسننته لمقالاتي الصحفية استلهاما لفكرة التغريد في تويتر وحصره بـ 140 حرفاً، وما مر في هذا الفصل هو عينة على هذا النوع من التوريق، والمفردة توريقة. وانظر التوريقتين الشارحتين للفكرة في: **مجلة الجزيرة الثقافية**، أ ـ توريقتي الأولى **جريدة الجزيرة** 21 / 9 / 2013 ب ـ برهان المصطلح، **جريدة الجزيرة** 28 / 9 / 2013.

الويل لمن تشكك منا بما قاله الزعيم، وكذا كان جيل الصحوة، وقد قدمت أمثلة لهذا في التوريقات الماضية، كما كشفت عنها كلمات نماذج المرحلة. وإن كان اليسار العربي قد انكسر فعلاً، فإن الصحوة استفادت من زمن ثقافة الصورة لكي تبدل علاماتها، وتدخل في ظرف ثقافي مختلف، وتندمج في (التعددية الثقافية) ليس بقرار وتخطيط إنما بتسليم بشروط الواقع، وهي ثقافة المابعد، حيث لم يعد البرهان هو ما قاله الزعيم، وقد فقد الزعيم فردانيته المطلقة، وصار صوتاً ضمن أصوات، بعضها تنافسه وبعضها تناقضه وبعض آخر يقدم بديلاً ثقافياً له قدرة خطرة على الإغراء، وكل هذه نماذج حية ومعروضة حتى صارت الجماهير في خيار وكأنما هي في سوبر ماركت أفكار، ومن ثم بقيت الصحوة صيغة من صيغ في مشهد عريض صفته أنه متعدد وملون، حيث صار البرهان تنافسياً وقياسياً، والجمهور عريض ومفتوح ويتحدى القائل بطلبه للبرهان، والغالب أن الجمهور صار يسعى إلى قياس قول هذا بـأقاويل غيره، وهذه هي مرحلة التعددية الثقافية على كل الأطراف كما نمر بها اليوم.

17 ـ اللحية الثقافية وتعددية العلامة

مرت اللحية في مجتمعنا على ثلاث مراحل تشهد كل منها على هوية مرحلية، فقد كان جيل الشباب في الستينيات يجافي اللحية وكان الأصل فيهم هو حلقها، ويتصاحب هذا مع التيار العروبي واليساري حيث كانت الموجة، واستمرت الحال حتى جاءت الصحوة في الثمانينات، وبدأ التبدل باتجاه أهم علامات

الشاب الصحوي: اللحية، وانتشرت اللحية على وجوه الشباب، وكل صحوي فهو ملتح بالضرورة، ومع نهاية التسعينيات تغير مسار الصحوة من مرحلة الحشود إلى مرحلة المثاقفة الافتراضية فضائياً وعبر مواقع التواصل الاجتماعي فتغيرت حال الصحوة كما ذكرنا في التوريقة السابقة، وصارت ضمن تشكيل ثقافي تنافسي ومتعدد وانتفى التفرد الميداني، وكذلك صارت اللحية علامة تعددية أيضاً فظهر نوع من اللحى الشبابية تقوم على التشكيل الفني ويصحبها تفنن في الشماخ أو انحسار الرأس مع تسريحات في شعره كما في اللحية، وذلك مقابل اللحية الصحوية التي تكون طبيعية ويصحبها ثوب قصير، ومن ثم اتسعت دائرة قراءة الوجوه والتعرف على صفات صاحب الوجه بمجرد النظر في وجهه، وخلق هذا صيغاً وصوراً للتعدد في العلامات تبعاً لأنماط التفكير بين تنوعات جيل الشباب.

18 ـ أفكار الصحوة

هل أفكار الصحوة هي ما صنع الصحوة...!!

كل الأفكار التي صاحبت الصحوة هي أفكار موجودة من قبلها (ومن بعدها) وليست من خاصية الصحوة ولا هي من إنتاجها، ومن ثم فليست هي روحها ولا معناها، ولا يصح الادعاء بنسبة الأفكار إلى الصحوة وكأنها صانعة لها ومحتكرة لقيامها، وما الصحوة إلا منظومة حشود، وهذا هو جوهرها البنيوي ولو أزحنا الحشد عنها لما بقي شيء يشكل تياراً.

وكما عرضت لعلامات التحشيد وقوته في صناعة الفاعلية فإني

سأعرض لشهادتي عن الأفكار التي صاحبت الصحوة، وهي أفكار قامت قبل الصحوة بعقود، ثم ظلت موجودة حتى بعد تبدل مسار الصحوة، ولقد كان هناك أفكار تأخذ توجهاً تنظيمياً يقوم على النظرية الثقافية الإسلامية وكانت مصاحبة لتيار العروبة واليسارية (زمن الستينيات من القرن الماضي)، ولتلك الأفكار منابر ومواقع، لكنها لم تك فعالة مع جيل الشباب تحديداً ولم تك تحظى بآذان تصغي، وفي جيلنا الستيني تجارب مباشرة مع هذه الأفكار وشخوصها تكشف أنها لم تبلغ فينا مبلغ الفكرة العروبية، وهذا لا يعني عدم تديننا، خاصة نحن جيل المعهد العلمي وكنا نجمع بين التدين كسلوك وثقافة والعروبية، ولا نرى تعارضاً بين الإسلام والعروبة، ولذا لم نك نصغي لمن يطرح فكرة التناقض بين العروبة والإسلام أو من يحاول تكريهنا بالعروبة وثقافتها، وفي التوريقات القادمة سأعرض لنماذج تكشف أن الأفكار وحدها لا تغيرك، ولكن الظرف الثقافي هو الذي ينضج التقبل والتحرك، ولكل موجة ظرفها ولا تنجح بغير ظرفها، والتعاقب بين اليسارية العربية ثم الصحوة مثال لهذا التصور.

19 ـ الشيخ دون مريد

تربطني بالشيخ عبد الله الجلالي علاقات وثيقة، الرحم والجوار، ثم صار أستاذاً لنا في المعهد العلمي بعنيزة، وكان مخالطاً لنا لا تمييز بين طالب وأستاذ، وهذا شان عدد من أساتذتنا وكنا في دورية معهم ونجالسهم كما نجالس أقراننا دون تمييز وظيفي ولا عمري ولا عقلي، ولم يكن لدى أي من أساتذتنا

مشكل مع ثقافتنا الخاصة ولا مع انتمائنا العروبي غير الشيخ عبد الله الذي ظل يحاول تعديل وجهتنا وبتركيز شديد، وكان لطيفاً في هذا وأخوياً معنا حتى لتقول إنه تلقائي وكأنه أحدنا، ولم يكن يستغل قاعة الدرس فهو يعي أن جو المعهد في معظمه عروبي حتى مع عدد من الأساتذة، وأحدهم أملى علينا في قاعة الفصل قصيدة الحب والبترول لنزار قباني وقد أمضينا الحصة كلها في كتابة القصيدة وتحليلها، وما زلت أحفظها تبعاً لإملاء الأستاذ عام 1963، وهذا هو الجو الذي لم يك يخفى على الشيخ عبد الله ولذا قرر أن يخطط لحركته معنا بأسلوب غير استفزازي مؤملاً أن يسحبنا إلى جو آخر بعيداً عن العروبة اليسارية، وكان له أن يتوسل بالمحبة التي كنا نكنها له حينذاك، وتعددت تجاربه في الدخول إلى عقولنا ولكن دون نتائج، حتى جاءت رحلة برية نظمها الشيخ الجلالي، وكانت هي الحاسمة، كما سأوضح في التوريقة القادمة.

20 ـ لم يحن وقت الصحوة

الزغيبية مزارع شرق عنيزة، انتقى الشيخ الجلالي عدداً منا لرحلة إليها (1383هـ/ 1963م)، وكانت السيارة واللحمة منه، وتوازعنا الباقي (الرز، الشاي، الفواكه، إلخ) وذلك لخلق جو التآزر والتشارك، وما كنا نجهل الهدف المسكوت عنه بما إن الشيخ رجل دعوة ودين يحاول تعديل مسارنا العروبي، لكننا تخوفنا من شكوك رفاقنا العروبيين إن علموا بأمر الرحلة. وهناك بين المزارع أمضينا الوقت سباحة وترفيهاً ولكن بعد صلاة الظهر تم سحبي لإلقاء خطبة في الزملاء فلجأت لرصيدي من القراءات واستعنت

بالتاريخ المجيد للفتوحات فتحدثت عن وقفة عقبة بن نافع على بحر الظلمات (المحيط الأطلسي) وقسمه لو علمت وراءك أرضاً لقطعتك للجهاد، وختمت: (إن الأجساد هي الأجساد واللغة هي اللغة، ولكن القلوب ليست هي القلوب)، ورفعت يدي مع صوتي مجلجلاً بها، وهذا أغرى الشيخ ليطلب مني إلقاء الكلمة في أول مسجد نمر به في عودتنا لعنيزة فقلت له إني اضطرب أمام الجمهور ورشحت حمد القاضي بدلاً مني، لم يجهل الشيخ أني تهربت تجنباً لإعلان تحولي أمام كل البلد والرفاق خاصة، ومنها تيقن أن لا جدوى معي، كما أنه لم يفلح في كسب أي مريد فالنفوس حينها لما تزل مكتنزة بالحس العروبي ولم يحن وقت الصحوة.

21 ـ صحوي قبل الصحوة

كان الشيخ عبد الرحمن الدوسري هو أبرز شخصية صحوية سابق على حدث الصحوة، وفي يوم واحد عام 1966 رأيته في مسجد وزارة الدفاع في الرياض يخطب الناس ظهراً، ثم رأيته في المغرب في حديقة البلدية، وكان همه المطلق هو مهاجمة التيار العروبي، ولم يغب عني صوته يجلجل (فظافر صاروخ وقاهر ناصر) وهو شطر بيت من قصيدة طويلة لم أعد أتذكر منها غير هذا الشطر وفيه يشير إلى الصواريخ المصرية التي صنعتها مصر في الستينيات وكانت تحمل تلك التسميات وفي البيت تورية استهزائية في عبارة (قاهر ناصر)، ولم تمر التورية بسلام معنا لأنها تثير غضبنا وحفيظتنا، وفي العموم كنا نغادر الصفوف حالما يشرع في خطبته ولقد التقطت هذا الشطر وأنا في طريقي إلى باب الخروج، ولا

شك في أن كراهيته للقومية شكلت حاجزاً نفسياً عندنا، وإن كانت شرائحنا تغادر مغضبة من هجماته فإن غيرنا يغادر إما لدواعي الوظيفة (في مساجد الوزارات ـ كما كانت عادته في الظهريات) أو لأغراض التنزه والدعة إن زار الحدائق مغرباً، ولا يبقى معه سوى قلة ليس لهم علاقة بالأيديولوجيا القومية، ولكنه مع هذا كان يشكل ظاهرة مختلفة عن سائر خطابات الوعظ، فخطابه جماهيري ومسيس، ولكنه لم يصنع أثراً في جيلنا لتناقضه مع روح مرحلتنا وعدم وجود أتباع يسندونه حتى لقد كان يتحرك منفرداً ويكاد يحكي منفرداً، وإن وظف كل وسائل التأثير الصوتي والعلاماتي مستهلماً الشعر واللغة المحكية مع البساطة في المظهر والتصرف، وهو بكل تأكيد شيخ تقي متحمس ومخلص لمهمته، ولكن الظرف لم يكن معه، والأسماع لم تك في مجاله الصوتي، أي لم يك الزمن زمنه، ولا الحشد حشده.

22 ـ الامتلاء الرمزي/ الفراغ الرمزي

شخصية الشيخين الدوسري والجلالي (عرضناهما في التوريقتين السابقتين) يمثلان أفكار الصحوة قبل حدوثها، وهذا يؤكد ما نقوله بأن حقيقة الصحوة هي الحشود وليست الأفكار، ووجود أنشطة الشيخين منذ الستينيات بكل ما أوتيا من تكتيك، ومع ذاك لم يفلحا في تحريك الوعي ضد التيار القومي، وفي مقابل ذلك رأينا حادثة الليلة الظلماء (1991) في نادي جدة، حيث اكتسح شباب الصحوة النادي وسحقوا المناسبة الحداثية بمجرد دخولهم لقاعة النادي (توريقة 7)، وهذا يثبت أن الحشد هو العلامة

الجوهرية، فالشيخان عجزا عن مواجهة الحشد القومي ولم يحققا أي اختراق لامتلائه الرمزي، ولما انهزم المد العروبي وحدث الفراغ المعنوي تحركت المعاني الصحوية لتجد حشداً يبحث عن رمزية تحتويه، وتشكل الحشد وبدأت علاماته تتحرك وتفعل فاعليتها الكاسحة، مما يثبت أن الصحوة ومن قبلها العروبية هما معنى سيميائي (علاماتي) يتصل بالمعاني الثقافية حسب ظرفيتها، مما يستجلب الانتماء أولاً ثم حالة التسليم الوثوقية بالرمز، وعبر هذا تتلاحم الحبكة ويتصنع الحشد الذي لا يقاوم بما إنه علامة تلتقطها ولا تصنعها، والصوت المخالف لتوجهات الحشد يضيع أثره، فقد ضاع أثر الشيخ الدوسري بخطبه وحماسه المتصل لأن الحشد الذي من حوله حشد عروبي، وحين جاء ظرف الصحوة ضاعت كل الأصوات المخالفة لها مع كل ما لدى الحداثة مثلاً من حجية علمية ومرجعية معرفية لكن الجو العام كان غير مصغ لها، وهذه هي ثقافة الحشد وقوة قناعاته في مقاومة ما يخالفه، وهي حالة كل ظرف ثقافي تتصدره رؤية تهيمن وتكتسح وترفض غيرها بالضرورة النسقية.

23 ـ الصحوة خدمت الحداثة

تبدى للصحوة أن الحداثة هي العدو الأخطر، فوجهت سهامها لها، كانت الحداثة نخبوية وشبه أكاديمية، ولكن هجمة الصحوة عليها لفتت النظر إليها، وكانت الحداثة فئوية ومحدودة العدد ولكن هجمة الصحوة ضخمت الصورة بأضعاف حقيقتها حتى وضعتها في واجهة المنابر، وفي المقابل فقد كنا نعرف حجمنا ونعرف ألا طاقة

لنا بالقوم ولذا اتبعنا أسلوب المناورة التكتيكية، ووظفنا هذه الهدية المفاجئة عبر الحضور الجماهيري منبرياً وصحفياً، وجعلنا من المقالة والمحاضرة وسائل لكي نقول ما عندنا متجنبين الاحتكاك المباشر، وهذا ما فعلته شخصياً في ليلة في النادي الأدبي بجدة (عام 1985) وكان فيها أربعة من شعراء الحداثة وأنا مدير الجلسة، وقد كان الجو مهيئاً للانفجار بسبب الحضور المفاجئ لحشد من مناوئي الحداثة، ولكني نظمت الجلسة على أربع مراحل، قسمت فيها المداخلات بين مؤيدي الحداثة ومناوئيها، وذلك لكي يتمكن كل فريق من قول رأيه دون تشنج بدعوى منعه من المنصة، وكان همي الأول حينها أن تسلم لي المنصة ولا يقع حادث يحرجني شخصياً ويحرج منبر النادي لو اتهم بالإقصاء والانحياز، ومرت تلك الليلة بسلام حيث قال كل طرف ما عنده دون مصادمة مباشرة، وإن كنت لجأت لهذا لحظتها بحدس سريع لكنه تحول لاستراتيجية لي في كل أمر جماهيري أكون فيه، أي بطرح الفكرة بكامل وجوهها، ولكن بشروط منهجية وتواصلية هي:

أولاً ـ تجنب الانجرار لمواجهات تصرف القضية لغيرها.

ثانياً ـ ضبط النقاش في النقطة المحددة ومقاومة الخروج عنها.

ثالثاً ـ دفع الطرف المقابل ليكون منهجياً مثلك بأن تعيده للنقطة المحددة كلما ابتعد عنها.

رابعاً ـ عدم التسليم له باستفزازك مهما غلط عليك برأي أو تلفظ.

والقانون هو أنك إذا سمحت لأحد باستفزازك فأنت تعطيه

سلطة على أدق مشاعرك وتخسر الجولة تبعا لذلك، وهذا درس اضطراري تعلمناه من مفاجأت المواقف وحساسيتها الجماهيرية بحيث تخفف توتر الجمهور ومن تم تمرر رسالتك، وبذا خدمتنا الصحوة دون قصد منها حيث شاعت أفكارنا وحيث تعلمنا مهارة المناورة الفكرية ما دمنا في موقف ضعيف والخصم في موقف لا طاقة لنا به.

24 ـ الصحوة تخسر خصمها

كانت الصحوة واهمة حين اختارت الحداثة خصماً أولياً لها، وكل الشواهد تدل على أن معارك الصحوة معنا كانت تتكسر واحدة تلو أخرى، ليس لقوة فينا ولكن لضعفنا، وهو ضعف ندركه نحن وغاب عنهم، ولذا تغيرت أسلحة المعركة فهم يجابهوننا بالحشود، ونحن نقابلهم بالاستماع لهم والتعامل مع أسئلتهم ومن ثم أخذها مأخذ الجد والتعامل معها على أنها أسئلة علمية وليست استفزازية، ومن هنا جرت تهدئة الحشود مع كل مواجهة منبرية بما أنهم يرون أمامهم خصماً لا يمارس عضلاته ولكنه يستعين بعقله فقط وبطرح حجة لا يصر عليها بقدر ما يحاول إيضاحها، ومن هنا حدثت كارثة الصحوة حيث فقدت نظرية العدو الذي تنعكس عداوته لتكون مادة لقوة التيار وتوحيد صفوفه بدعوى رساليته وتصديه لخطر داهم، وهذا ما حاوله صاحب الشريط وصاحب كتاب **الحداثة في ميزان الإسلام** ولكنهما لم يفلحا في توحيد الصفوف إلا لفترة محددة غلب عليها الاستقبال الحماسي، ثم أخذ بالتراجع التدريجي، لأن الهدف أتقن المراوغة وتجنب السهام، ولقد كان الشريط والكتاب هما قمة

المواجهة والتحفز ومن المؤكد أن بلوغ القمة يعني بداية الهبوط، وبدا على الصحوة أنها استنفدت طاقتها المعنوية، بما إنها فقدت فعلياً خصمها الذي تتكئ على دعواها فيه لتبرر منطقية وجودها كقوة تحمي المجتمع من خطر مبيت، وتبين أن هذا الخصم ليس بذلك الشيء المزعوم عنه.

25 ـ تفكك الحشد الصحوي

هناك عاملان يؤثران على قوة أي تيار، أولهما وجود عدو قوي يعين على تقوية التحدي في نفوس العناصر، ولقد كانت الحداثة هي العدو المعلن للصحوة وهنا صار التشبث بخصم يقوي التماسك الداخلي، غير أن مهارة الحداثيين في تجنب المواجهة أفسد فكرة العدو المحفز وتلاشت النظرية تبعاً لهذا، ثم إن الصحوة تقوم أصلاً على حشود بشرية هائلة، ومن هنا جاء المقتل الثاني لأن الحشود صارت تفقد بوصلة التحفيز عندها حين خسرت العدو المفترض، وبالتالي صارت الكثرة الحشودية ضارة من حيث إنها انقلبت على نفسها ومن داخلها فتحركت الظنون بين الصفوف، وجاءت الشكوك من داخل الجسد، وبدأت التفاصيل الصغيرة تكبر حتى صارت فراقاً عقدياً في ما بين وبين، بما إن الحروب الداخلية حلت بديلاً للحرب الخارجية مع الخصم الحداثي الذي أحبط نظرية العدو الخطير الذي ينسي التخاصم الداخلي من أجل التفرغ له.

حدثت الشقوق فتفرق الحشد، لكن الأفكار بقيت بعد التفرق، وهي بقيت بعد تفكك الحشد لأنها موجودة أصلاً قبل قيام الحشد، وهنا قلت وأقول إن الصحوة ليست منظومة أفكار ولكنها منظومة

حشود، وإذا تفكك الحشد انتهت معه العلامة، ولكن الأفكار ستأخذ لها مساراً آخر تعبر به عن نفسها، وهو مسار ثقافة الصورة والمحطات الفضائية ومواقع التوصل الاجتماعي، وعبره صارت جزءاً من التعددية الثقافية، وهو تعدد تبرز فيه الصبغة الإسلامية للثقافة هي الأقوى، من بين كل الصيغ التنافسية.

26 ـ كيف تفكك الحشد

أشرت في التوريقة 4 أن الملحوظ الأولي لجيل الصحوة حين انبثاقها في 1987 هو جديتهم من جهة وحسهم بالشك بكل من هو خارجهم من جهة ثانية، ولقد ظلت الجدية سمة بنيوية فاعلة ولكن الشك بالغير ظل فيروساً يفتك بالجسد حتى تمكن منه، وذاك الذي شك بغيره وصدق ما يحقن فيه من ظنون تحول ليشك بنفسه، أي صارت الظنون تعمل من داخل التكوين وتفرق بين فئة وفئة، ولم يجد هذا الفيروس من يعالجه أو يحتويه ولذا ظل يمضي في الجسد دون سيطرة ناجعة تحمي الكيان من التفكك، وكانت نظرية غرس الظنون بالغير مبنية على الرغبة العميقة في تحصين المريد من مزالق الطريق وأحراشه (**حكاية وهابية**، ص 145) وحمايته من تأثيرات الغير، فإذا ساء ظنه بالمظنون بهم فهذا سيحميه منهم ويقوي رغبته في البقاء داخل بوتقة الصحوة، بما أن خارجها محمل شبهة فكرية ومن ثم عقدية، هنا وقعت الصحوة تحت سطوة فيروس التحصن منذ مطالع وجودها فتركت الظنون تقود نظرياتها في العلاقة مع المحيط كله، اجتماعياً وثقافياً، وما (الشريط والكتاب عن الحداثة في ميزان الإسلام) سوى علامتين على هذا الفيروس حيث قام

الشريط والكتاب معاً على الظنون وجعلاها مصدراً للرؤية والحكم، ولقد دلت الشهادات التي ترد من المريدين كيف أن خزن التصورات في نفوسهم ضد الغير كانت تعمل على النقيض من المراد لها، وكشفت عن مخازن الظنون وكيف أنها هزت مواقفهم كلما تكشف لأحدهم أنه كان يصدق ما هو غير برهاني وهذا قلب المعادلة إلى نقيضها وبدأ الحشد يتفكك من داخله، ولا شك في أننا خسرنا جيلاً كان يبشر بروح الجدية والحماس والرغبة المذهلة في القراءة، ولكن فيروس الظنون لم يترك له أن يزدهر إيجابياً ودخلت السلبية في ظل غياب قيادات رمزية تدرك الخطر قبل بلوغه غايته التدميرية، وهنا نقول إن الرموز لم يدركوا معاني الكنز البشري الذي كان بين أيديهم وانهمكوا في فرحتهم بالحشد والتباهي برقمه ولكنهم نسوا أن فيروساً كان يسري بين الجموع حتى قضى عليها وربما نقول ما هو أخطر من ذلك إذ الملاحظ أن الرموز هم من كانوا يغذون الظنون ويصطنعونها تصوراً منهم أنها تحصن الحشد من الغير، وجاء الأمر مقلوباً كلما تبين أن ذلك الغير لم يكن كما يصورونه وهنا تهتز علاقة المريد مع الخطاب المقدم له.

من الواضح إذن أن الصحوة كانت مبنية على حشد خاصيته الجوهرية أنه منفعل (مع) نفسه ومنفعل (ضد) غيره، ثم حولته الظنون ليكون منفعلاً ضد نفسه وليس معها وذلك عبر انشطار الخلية كما الخلية الفزيائية حينما تنشطر وتتكسر إلى عناصر يكسر بعضها بعضاً، وانتهى الأمر لمرحلة ما بعد الصحوة حيث لم يعد لقانون التوجس من مبرر ولا من مستجيب.

27 ـ خلاصة الصحوة

خلاصة الصحوة ستتبدى لنا حول الخصائص الذاتية للفرد الصحوي، كما تصنعت عبر مسيرتها وعبر قوتها على مدى عشر سنوات (1987 ـ 1997) وهي ثلاث خصائص صبغت الشاب الصحوي:

أولاً ـ شخصية الفتى الجاد، من حيث الانضباط الزمني وتقيده بنظام يومي راسخ، من الفجر حتى المنام ليلاً، ومن حيث حرصه على المحاضرات واللقاءات والسفر من أجلها، مع ضبط حركته مع الجماعة وعدم التخلف أو التواني، وهذه خاصية تنظيمية ذهنياً ومسلكياً لكل شاب صحوي، بحيث تختفي عنه المتعة ويحل محلها الجد في القول والعمل.

ثانياً ـ شخصية الفتى المتوجس، وهي خاصية غرست فيه عبر الخطاب الصحوي المنفر من المخالفين بوصفهم أهل ضلال وتغريب، أو بوصفهم مغرراً بهم، ولا يحسن بالفتى المسلم أن يقع في ما وقعوا فيه ولذا فالحل هو في فضح ضلالهم ومن ثم التحوط منهم ومن حيلهم في تحسين الباطل، وسيشمل الحذر منهم كل وسائل التواصل معهم كالجرائد (خضراء الدمن ـ كما جرى وصف بعض الصحف بسبب لون صفحتها الأولى الخضراء) وكذا المحطات الفضائية وسيشمل هذا محاضرات بعض أساتذة الجامعة التي جرى تحذير الشباب منهم والبحث عن جداول بديلة لأساتذة آخرين ممن لا شبهة عليهم، مع التحذير المتصل من دساسي السم في العسل، ومهما صلح القول فيجب الحذر منه إذا كان قائله مشبوهاً. وهذه هي نظرية التوجس التي عمت فعلاً وشاعت داخل

صفوف الصحوة وصنعت شخصية الصحوي المتشككة بالمحيط الثقافي.

ثالثاً ـ الخاصية الاحتسابية، فكل صحوي هو بالضرورة محتسب، وهو مدفوع لنشر ما تراه الجموع الصحوية في أي مسألة اجتماعية، مع الأخذ بما تراه الصحوة في مسائل الخلاف الفقهية، ولا بد للشاب أن يتمثلها من جهة وأن يحمل الناس على تمثلها من جهة أخرى، ومن شأن هذا أن يتحرك الشاب مع أي حالة يندب إليها لإكثار سواد أهل الصلاح والدخول في الحشد الذي يقوي الصوت ويعلي كلمة الحق التي يراها الحشد، وهذه ثقافة احتسابية تحشيدية برزت على جيل الصحوة، ولم تختف حتى بعد تراجع قوة الحشد، ولكن مفعوليتها لم تعد كما كانت وقت التوهج الحشودي في ذروته.

هذه سمات ثلاث وخصائص سلوكية وذهنية لكل شاب صحوي لا شك في أنها صنعت شخصيته وصبغته بصبغة تميزه، إضافة إلى العلامات الجسدية كما وقفنا عليها في التوريقات الماضية.

28 ـ منجزات الصحوة

دأبت على عرض توريقاتي[1] عن الصحوة على المتابعين لحسابي في تويتر، وقد كنت أنشر التوريقات أسبوعياً في **مجلة الجزيرة الثقافية** ثم أطرح رابط التوريقة صباح كل يوم سبت، وأترك لهم التفاعل مع الأفكار، وما مر في هذا الفصل يمثل (التوريقات

(1) لشرح معنى كلمة توريقة انظر التوريقة رقم 15 من هذا الفصل.

السبع والعشرين المقصودة) وتعودت منهم التجاوب في المناقشة والتعليق، ومن أجل الإنصاف للصحوة وجيلها فقد وجهت سؤالاً عاماً عبر **تويتر** عن منجزات الصحوة وطلبت مشاركة مفتوحة ليقول كلٌّ ما يراه من منجزات، بناء على أن المتابعين كانوا من جيل الصحوة عاشوها في زمن قوتها، ورأيت أن لهم الحق بأن أتيح لهم فرصة الإفصاح عن تصورهم بما إنهم شهود على جيلهم، وقد حصلت على عدد من التغريدات أخترت عينة منها تدل على ما عداها، وهذه نماذج مختارة ومعبرة عن الجو العام الذي تواصل معي.

* * *

د. سعيد السرحاني: من الناحية التنموية أشاعت فكر العمل التطوعي والعمل الجماعي عن طريق مجالس الجمعيات تحفيظ. بر. . .إلخ، نشر ثقافة القراءة.

عمر الغامدي: مفهومي عنها أنها حققت وعياً دون تطبيق، وما كانت لتنتشر لولا الوسائل المرئية والمسموعة.

سعيد العتيبي: في زمن سفر الشباب -80 نيات و 90 نيات- إلى مدن بعيدة عن مناطقهم بحكم الدراسة أو العمل، وجدوا في الصحوة الانتماء وروح الجماعة.

ناصر حماد الحصيني: منظومة الإسلام السياسية والاقتصادية والاجتماعية كانت مغيبة بالنسبة إلينا، لكن بفضل الله ثم بجهود نجوم الصحوة فهمنا حقيقة ديننا.

مروان آل الشيخ: وإيجاباً حفزت الجانب الطقوسي من الدين عند عامة الناس فكثر الاقبال على المساجد والعمل الخيري (على طريقتهم).

عبدالله السرحاني: الصحوة جعلت التفسير الديني هو الفيصل في كل الأمور ـ والسيء هو أن الفهم القاصر للدين أنتج تيارات متطرفه وانتكاسات وتبديل رؤية.

بسام العبيد: وبرأيي دكتور إن دراسة ما حققته يكون بتأثيرها الذاتي فقط، بعيداً عن الإنجازات التي تمت بدعم وتوجيه قوىً سياسيه دافعه وراغبه في وقت ما.

سليمان العمار: أما ما تحقق كانت أشبه بالهويه التي بدأت تعود يوماً بعد يوم، فبدأ الالتزام يطغى في شتى المجالات أفراداً وأعلاماً.

إبراهيم الغامدي: دكتور الصحوة أنتجت لنا جيلاً مثقفاً ولكن ثقافته ممنهجة على آراء واعتقادات أشخاص جعلوا من أنفسهم النبراس الأوحد الذي لا يخطئ.

فارس العلي: أجزم بأن الشيخين ابن باز وابن عثيمين رحمهما الله حققا التوازن والثبات والاعتدال والتوجه الصحيح والمنضبط للصحوة.

سعيد المجدوعي: تعزيز مبدأ أن الدين هو الحياة لتكون الممارسة الحياتية اليومية منطلقة من مبدأ (قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين).

عبدالله اليابس: الصحوة أكثرت الطرح على كبار العلماء عن دورهم تجاه العديد من القضايا المحلية والدولية. . . .يتبع.

عبدالله اليابس: طرحت الصحوة بدائل فكرية منها: التأصيل الإسلامي في الأدب وفي العلوم النفسية والاجتماعية ومصطلح الترفيه في الإسلام. . .يتبع.

عبدالله اليابس: المرأة كانت جزءاً من الصحوة فظهرت المرأة الداعية أكثر من ذي قبل وصار لها محاضرات دينية واجتماعية وفكرية. . . . .يتبع.

عبدالله اليابس: كان لبروز دور المرأة الداعية دور في الوعي الديني والاجتماعي والفكري في المجتمع النسائي بهدوء. . .يتبع.

عبدالله اليابس: المرأة الداعية كانت تقوم بدور التوعية الدينية والاجتماعية والفكرية. .ثم قامت بالتوعية الإدارية في هذه الدور باستقطاب أكاديميات.

* * *

يضاف إلى هذا بعض مقالات طرحت رؤى عن منجزات الصحوة منها: حصة الأسمرية: الصحوة النسائية، مجموعة عبد العزيز قاسم البريدية (موقع) 14/ 12/ 2013. وإبراهيم السكران: ما هي منجزات الصحوة، موقع الدرر السنية بإشراف علوي بن عبد الله السقاف، دون تاريخ. .

وفي الفصلين الثالث والرابع وقفت على الصحوة من حيث ثقافة الاحتساب، وعلى نقد الصحوة من داخل صفوفها.

الفصل الثاني

التدين (غير المحسوم) ثقافياً

ـ 1 ـ

أن يكون التدين عبادة أو أن يكون التدين علامة ثقافية، أي معنى سياسياً ومعنى اجتماعياً، لا يقف عند حد الشخص المتدين ولكن يتعداه إلى أن يكون عنواناً للجماهير المتحركة، كأن نقول إن جمال عبد الناصر رجل متدين وملتزم في مسلكه الشخصي الديني ولكنه عروبي قومي ونظريته السياسية قومية واشتراكية، وهنا يأتي الحد الفاصل بين مصطلح التدين والمعنى العلاماتي للدين، وهذه حال ثقافية لم تحسم عربياً، لا على مستوى النظرية ولا على مستوى السلوك السياسي والاجتماعي، وهي حال تحتل زمانية القرن العشرين كله. وستختلف الحالة لو طرحنا مثالاً آخر كأن نقول عن مهاتير محمد إنه رجل متدين في شخصه وأن نظريته السياسية إسلامية، مقارنة بمثال عبد الناصر وتدينه الشخصي الذي ينفصل عن نظريته السياسية، فيما يتوافق البعدان عند مهاتير محمد.

لا شك في أن النزاع النظري أولاً ثم النزاع التنظيمي ثانياً ظلا يمثلان الصدام والنقاش معاً على مدى قرن أو يزيد.

ومنذ لحظة التلاقي ثم التفارق بين محمد عبده وفرح أنطون

ونحن في موضع جدلية فكرية بين وبين، وكان محمد عبده قد تلاقى بداية مع أنطون في رهان معرفي بينهما على الليبرالية الغربية وفي أنها تمثل حلاً فكرياً وسياسياً وبالتالي اجتماعياً ليكون جواباً عن سؤال النهضة وشروط تحققها، ومضى الوعد حياً بين الطرفين حتى نشأت التحرزات عند محمد عبده ضد فكرة تغريب الإسلام والمجتمع العربي معه بدلاً من أسلمة الليبرالية والنهضة، وأحس عبده أن المضي في المشروع مع أنطون سيتحول إلى استلاب وليس إلى نهوض، وسعى إلى إقناع صاحبه بأخذ المبادئ أولاً مثل العدالة والحرية والمساواة ثم توجيهها حسب المعنى الإسلامي مما يدمجها في النسيج الثقافي للأمة ويبعد عنها الغربة والتغريب، غير أن أنطون قال بوجوب القطيعة مع الماضي ومعانيه وأولها مفارقة السياق الإسلامي كي لا تكون صبغة أولية تتحول بعد ذلك لتكون جوهراً دلالياً ويكون الإسلام هو الحل، وليس الليبرالية هي الحل.

هنا تم الافتراق بين الرجلين[1].

ثم مضى الزمن الثقافي ليجنح في غالبه باتجاه تحييد الدين عن السياسة (ولا نقول العلمانية لأنها لم تتحقق فعلاً، وإن كانت شكياً هي المتوهم ظهورها)، وظلت العلامة الأصلية هي تحييد الدين عن السياسة، وسيصعب حقيقة أن نقول: عزل الدين عن السياسة، وكأنما نجزم بعلمانية الدولة الحديثة عربياً، ولكن التحييد هو الأقرب لواقع الحال، وظل الدين كأنما هو ضيف عزيز على الدولة

(1) عن حوارات محمد عبده وفرح أنطون ومآلاتها، انظر: ألبرت حوراني: **الفكر العربي في عصر النهضة**، ص 303.

العربية (القومية) تكرمه وترعاه وتجامله، حسب شروط الواقعية وميول الأجواء العامة، ولذا نرى في مصر عناية بالأزهر وبناء المساجد وتأسيس إذاعات للقرآن الكريم مع كثرة في البرامج الدينية، وإحياء ليالي رمضان، وتقدير دور مفتي الجمهورية وشيخ الأزهر، وهو أمر سارت عليه الحكومات المصرية على مدى عقود القرن العشرين كله، ولكن الدولة لم تكن دينية بأي صفة من الصفات، وظلت في حرب مع التنظيمات الإسلامية وفي توجس مستمر معها.

هذه حال تعكس مناقشات محمد عبده وفرح أنطون حيث الإقبال والإدبار في العلاقة بين ما هو ديني وما هو نظرية سياسية، وسنرى مثالاً صارخاً عليه حينما جرى تقديم الاشتراكية بلبوس إسلامي وتمت الاستعانة بعلماء أزهريين وغيرهم لتسويق النظرية الاشتراكية تحت معنى العدالة الاجتماعية وجاء مصطلح الاشتراكية الإسلامية، حتى من مناوئي الحكومة القومية في تجاذب ثقافي وتنافس على المعني بين القوميين والإسلاميين، وفي هذا كتب مصطفى السباعي كتابه **اشتراكية الإسلام**(1) عام 1959 عقب تبني جمال عبد الناصر مشروع الاشتراكية وعقب ظهورها ركناً أساساً في شعار حزب البعث، والسباعي هو مؤسس حزب الإخوان المسلمين في سوريا، مما يشير إلى أن الأطراف المتصارعة معاً تتقرب للجمهور عبر كسر الفرقة بين الدين والمصطلحات المدنية في

---

(1) صدر الكتاب عام 1959 وصدرت طبعته الثالثة في مصر عن وزارة الثقافة المصرية، هيئة قصور الثقافة، القاهرة، 2012.

السياسة والاقتصاد، ويظل الإسلامي يتقرب من العصر ويتوسل بمصطلحاته واليساري يتلمس طريقاً لا ينفر جمهوره من سندهم المعنوي وضميرهم المتدين. وهذا يعني أن الدولة تضع المعنى الديني في مضمرها وتستعين به على تحسين صورتها ومقامها بين الناس.

سنخرج هنا بمعنى أساس في أن المجتمع متدين أولاً، وأن الدولة تعي تدينه، وعناصر الدولة كأشخاص متدينين في كثير من أمرهم، ولكن الدولة نفسها ليست دينية.

هذا المعنى الأخير هو الأمر الذي ظل يدير الذهنية الثقافية، وهي نوع من العلمانية الخجولة أو العلمانية البراجماتية بدولة مؤمنة لأن الشعب مؤمن، وعلمانية لأن العصر علماني. وهي فيهما معاً ليست صادقة، فلا هي إسلامية حسمت رؤيتها ولا هي علمانية حسمت معناها، وكأنما هي ربان سفينة تهمه سلامة سفينته أكثر من سلامة ركابها الذين يراهم عابرين والسفينة هي التي يجب أن تبقى، وهذا هو ما ظل يفجر المشاكل باستمرار.

ظل الشعور يعاود نفسه بين حالتي محمد عبده وأنطون، ولكل منهما جمهوره، وسيتقوى الجمهور القومي العروبي حتى بلغ أشده في الستينيات وتغلب على العقول والوجدان، وكل ما صدر ثقافياً في تلك الفترة كانت القومية نسغه الأعمق، ولكن التدين لم يغب، وظل قوياً خاصة وقت الأزمات الكبرى، ومنها خطبة عبد الناصر في الأزهر سنة 1956 في مواجهته مع العدوان الثلاثي غب تأميم

القناة، ومثلها استنجاد صدام حسين بالمعنى الديني حين واجهتهُ أمريكا حتى غير العلم العراقي وتوجه بلا إله إلا الله. وهنا تظل القومية إسلامية في وجدانها العميق عند أي لحظة امتحان، ومن ذلك ما قيل عن إسلام ميشيل عفلق، المشارك في تأسيس حزب البعث والقومي العريق. ومن قبله تواترت الروايات في أن أحمد حسن البكر، أول رئيس لحكومة بعثية عراقية كان يوجه بتتبع الكوادر الحزبية ممن يهملون الصلاة ويطلب إبلاغه عنهم لمحاسبتهم في التفريط بركن ديني إسلامي.

إذن نحن بين دولة تحيد الدين ولكنها تهرع إليه وقت الفجيعة، وتبعده عن النظرية السياسية ولكنها تتخذه أساساً وعلامة سلوكية وقيمة في علاقة الدولة مع الناس، وفي هذا تحضر ثنائية الالتقاء والافتراق، في مجاز ثقافي جسده محمد عبده نظرياً وجدلياً، وتمثلته الحالة الواقعية سياسياً واجتماعياً.

من هنا سنرى التدين في الثقافة العربية المعاصرة بوصفه قيمة معنوية، ويترسخ كمعنى ولكنه لا يتحول إلى نظام، وسيظل السؤال قائماً وسيظل يؤسس لإشكالية معرفية فلسفية من جهة، وإشكالية سياسية في نظرية الحكم من جهة ثانية.

إذن يجب علينا بحثياً فصل التدين كمصطلح ومعنى عن الحركات الإسلامية أحزاباً أو موجات، حيث سنرى أن التدين يشترك فيه الجميع، أما المعنى التنظيمي للحركات فسيكون نظرية سياسية واجتماعية وليس تديناً، ولا شك في أن النظرية السياسية والاجتماعية الإسلامية متدينة بالضرورة وبالواقع النظري والعملي

لها، ولكنها ليست التدين، أي ليس التدين سمة خاصة لها ولا هي محصورة فيها، ولا هي مولودة معها، كما أن سمة التدين لن تزول بزوال الحركات وسقوط الأحزاب.

التدين سابق على التنظيمات الإسلامية بكل أشكالها وباقٍ من بعدها، وهو قائم بالضرورة خارجها وليست شرطاً له، والأمثلة لا تحصى عن أشخاص وثقافات وبيئات متدينة ولكنها ليست حزبية ولا تنظيمية ولا هي تيار أو حشد، كحشود الصحوة. والصحوة متدينة بكل تأكيد ولكنها ليست التدين لا حصرياً ولا نظرياً.

ـ 2 ـ

الصحوة الدينية

هل التوجه للدين هو المعنى المحدد للصحوة. . . !!

وهل الصحوة ظاهرة سعودية. . . . !!

سؤالان سيحسمان أموراً كثيرة تعين على تصور موجة الصحوة وتمييز خارطتها الذهنية والواقعية معا، ولا شك في أن التباسات كثيرة تقع بيننا عبر الاكتفاء بكلمة الصحوة ببعدها اللغوي ومن ثم الاتكاء عليها لتميز لنا معنى الحدث، ولقد جنح الشيخ القرضاوي إلى اللجوء بقوة للمعنى اللغوي لكلمة الصحوة [1]، وانطلق مع مرادفات الكلمة (يقظة، تيقظ) واستحضر النقيض الدلالي عن الغفوة والغفلة، ووجد نفسه مدفوعاً بعرض حال الأمة وهوانها

(1) يوسف القرضاوي: **الصحوة الإسلامية من المراهقة إلى الرشد**، دار الشروق، القاهرة، 2003.

بسبب تركها لدينها ومن ثم ستأتي الصحوة عنده بمعنى العودة للأصل، وهذا سيجعل التدين هو مركز المعنى، وهنا يبدأ الإشكال المنهجي لأننا لو ربطنا الصحوة بالتدين فالذي سيجري بحثياً أن ننسب كل تصرف للصحوة تحت معنى الدين، ولهذا مخاطره الأخلاقية والمصطلحية وربما العقدية أيضاً.

ولكي نتصور الوضع فسنأخذ أمثلة واقعية تكشف لنا خطورة الربط بين التدين والصحوة، بما إنه نسيان للظرف الواقعي لحالة الصحوة بوصفها حشوداً جماهيرية وليست صيغة تدينية. وذلك عبر الوقفات الآتية:

أ ـ لو ربطنا الصحوة بالتدين كما توهمنا المفردة اللغوية وانسياق القرضاوي معها فهذا يعني أن أي انشقاق داخل صفوف الصحوة سيكون تفرقاً بالمعنى العقدي للمصطلح، ونحن نعرف من شهادات الصحويين المنازعات التي صارت داخل معسكرات الصحوة بين السروريين والإخوانيين والجاميين، ثم خروج بعض المريدين وحتى بعض الرموز الكبيرة عن الجمع الصحوي واستقلالهم برؤى مختلفة ومخالفة، ولو ربطنا الصحوة بالتدين فهذا سيعني تصنيف هؤلاء إلى فرق قد يوصف بعضها بالضلال، وهذا حدث فعلاً حيث ظل الكثير من منسوبي الصحوة يصفون بعضاً ممن كانوا معهم بصفات قاسية جداً تتجاوز كل تحرز ديني وتصل إلى حدود التخوين المصرح به أو المداهنة، وكذا لم تسلم التنافسات ومساعي احتكار التأثير من إطلاق صفات توحي بأن بعضاً آخر مرق عن الصف، وتم وصفه بالحزبية والخروج عن صف الجماعة، وهذا كله من مغبة ربط الصحوة بالتدين، وجعل التدين

صفة لصيقة بها، ومن ثم فمخالفة الصف ستكون خروجاً عن شرط الدين وليست مجرد استقلال عن التيار[1].

ب ـ ربط الصحوة بالتدين سيقتضي إخراج كل متدين سابق على زمن الصحوة وكذا إخراج كل متدين يأتي بعد تلاشيها (كقيمة حشودية كما هو تعريفنا لها) وكذا إخراج كل متدين لم ينضم لصفوفها، وكأن لا دين إلا فيها ومنها وبها، وهذا تصور لا يمكن قبوله مصطلحياً ولا يمكن تبريره واقعياً.

---

(1) حصل نزاع بين فئتين يشار لهما بالجامية والسرورية، والجامية نسبة للشيخ محمد أمان الجامي (1929 ـ 1996) من الحبشة أصلاً وأصبح أستاذاً مرموقاً في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، وله تلاميذ كثر دخل معظمهم في تيار الصحوة، ويقابلهم فريق آخر هم السروريون، نسبة لمحمد سرور زين العابدين، وهو سوري تنقل بين سوريا والسعودية والكويت وبريطانيا والأردن، وكان في السعودية في أوائل السبعينيات من القرن الماضي، وله تلاميذ من جيل الصحوة، وحينما حلت حادثة غزو صدام للكويت (1989 ـ 1990) نشأت نزاعات حول جواز دخول القوات الأجنبية والاستعانة بها، وعلاقة ذلك برأي الدولة وهل يصح الخروج على رأي ولي الأمر وفتوى هيئة كبار العلماء بجواز ذلك، ثم توسع الخلاف حول نظرية طاعة السلطان أو مخالفة رأيه في قول صريح أو في قول يفضي إلى نوع من المخالفة، ونتج عن هذا نزاع فئوي شابته لغة النزاع والتوصيف لكل طرف عن الطرف الآخر، وشاعت لهذا صفات الجامي والسروري توصيفاً من الخصم لخصمه، مع عدم تسليم الموصوف بالصفة، وإصراره على أنه من أهل السنة والجماعة ولا يتقبل وصفاً غير ذلك، والقضية تعود إلى خلاف فقهي قديم يتجدد حول أسئلة الرأي والتحرك وحدودهما ما بين الشرعي والرسمي ومقاس المصلحة العامة ومن يحددها. على أن المصطلحين معاً يظلان افتراضيين تهيأ لهما الانتشار بما إنهما عنوانان للتنازع كسلاح معنوي من الخصم لخصمه.

ج ـ لو نظرنا للبيئات العربية لرأينا فروقاً كبيرة بين تمثلات الصحوة، وفي مصر بدأت علامات الصحوة مبكرة، منذ عام 1970، قبل السعودية بسنوات حيث لم تظهر سعودياً إلا في عام 1987، كما أشرت في الفصل الأول، وفي عام 1980 كان معرض الكتاب في القاهرة، وفيه تكشفت علامات الجيل المتجه للمعنى الديني، حيث ظهر الحجاب على أعداد من البنات المرتادات للمعرض، وهذا كشف عن فتاة عصرية مثقفة وفي الوقت ذاته قررت أن تلبس الحجاب، وتزامن هذا مع حضور إسرائيل في ذلك العام للمعرض وحصولها على جناح خاص بها نتيجةً لاتفاقية كامب ديفيد والتطبيع مع إسرائيل، وكان الاحتجاج عاماً وشاملاً حتى إن الأجنحة المصرية كلها تلونت بالعلم الفلسطيني على باب الجناح وعلى صدر العاملين وقمصانهم، وامتزج هذا مع منظر الحجاب على الفتيات، وكانت حفلة في العلامات الرمزية ولغة في الانتماء وتأكيد الهوية، وصارت الأرض تتكلم عربي (كما هي الأغنية الشهيرة).

وهذه صيغة صحوية مبكرة مقارنة مع الصحوة السعودية بثمان سنوات، حيث ظهرت علامات الصحوة سعودياً عبر طلبة الجامعة عام 1987.

د ـ يشير الشيخ القرضاوي بلمحة مهمة أن الصحوة ظهرت في مصر عبر الشباب الجامعي، وتحديداً في الكليات العلمية، الطب والهندسة، وفي الجامعات المدنية، بينما تأخر الأزهر في الدخول

للصحوة، وحين بدأ التأثير الصحوي على الأزهر لم يكن في كليات الشريعة وأصول الدين وإنما في الطب والهندسة[1].

وهذا مؤشر مهم، إذ كيف تتأخر كليتا الشريعة وأصول الدين عن الدخول في الصحوة، وهل هذا يعني تأخرهما عن التدين. . . !!، وهذا طبعاً إيحاء غير صحيح لأن جيل الكليتين هو جيل المشايخ وهو جيل متدين واقعياً وبالضرورة حسب التخصص من جهة وحسب اختيار المجال من جهة ثانية، وهو خيار بمثل ما هو سمة راسخة لمن هو في هذه الكليات، وهنا يتضح الفرق بين التدين والصحوة، حيث التدين قيمة في ذاته، والصحوة حركة ظرفية/ رمزية.

يدخل طلبة الكليات العلمية لحركة الصحوة عبر بوابة التدين لأنها البوابة الوحيدة لدخول زمن الصحوة، بينما طلبة الشريعة لا يحتاجون لهذه البوابة لأنهم (في) داخل البيت أصلاً، وتأخرهم في الاندماج في الصحوة احتاج لظرف آخر غير ظرف التدين، والظرف الذي لزمهم توفره هو الظرف الرمزي الذي تهيأت به الأجواء الثقافية لحدوث زمن الصحوة، أي بعد سقوط الرمز القومي واحتياج الثقافة لمعنى رمزي يعمر وجدان شباب الأمة، وكان الإسلام هو المعنى الأقوى ليحل محل القومية بعد سقوطها كرمز وكقيمة معنوية تعمر القيم الأمامية لمقام الأمة في العصر. وقد وقفنا على علامات ذلك في الفصل الأول وسنزيدها وقوفاً في الفصل الثالث.

---

(1) لقاء الشريعة والحياة مع القرضاوي حول الصحوة، (17 / 6 / 2007 ـ قناة الجزيرة) وتم تفريغ اللقاء في نص مكتوب على موقع الشيخ القرضاوي.

هـ ـ من قراءة أدبيات الصحوة سنرى أن تحالفاتهم المعنوية ليست مرتبطة بشرط التدين، ومثال ذلك كتاب **الحداثة في ميزان الإسلام**[1]، حيث امتلأ بالثناء على عدد من المفكرين العلمانيين لمجرد أنهم تكلموا ضد الحداثة، وتم وصفهم بالأفاضل والصلاح، بينما نجد تعريضاً يصدر من الصحويين ضد أقوام من أهل التدين والصلاح لمجرد أنهم خالفوا الصف الصحوي، كما جرى ضد الجاميين وضد جماعة التبليغ، رغم تدينهم المشهود. وهذا يعنى أن الصحوة بوصفها حشداً، إنما تتخذ من الولاء لمقولاتها قاعدة للحكم، وهو الشرط لسلامة وتماسك الحشد في الاتفاق على الخصم وفي التوافق على المقولة، وهذا أحد معاني التوجس والتحصن التي كانت سمة للصحوة كوقاية من التفكك وكتحصين للجموع (الفصل الأول، رقم 3). وهذا يجعل صفات الفضل والصلاح خصائص لمن يتفق مع الحشد وليست خصائص معنوية تدينية، ولكنها خصائص تنظيمية.

هنا يجب الفصل بين الصحوة كموجة ظرفية، والتدين كقيمة روحانية وإيمانية، وعبر هذا ستكون المنهجية العلمية لقراءة الصحوة من حيث معنى وجودها وعلاماته، ومن حيث إن لها تاريخاً تبدأ منه، وتنتهي من بعده، ولو كانت هي التدين لصارت حقيقة إيمانية مطلقة، ولن تكون ظاهرة اجتماعية ثقافية تحضر وتغيب حسب الظرف الثقافي وشروطه، وهي كما رأينا محكومة بظرف جرت معه

---

(1) القرني: **الحداثة في ميزان الإسلام**، هجر، القاهرة، 1988.

وتراجعت بعد تحول الظرف الثقافي (كما سنحدد في فصل: ما بعد الصحوة).

- 3 -

إذن الدين في عصر النهضة ظل مسألة غير محسومة ثقافياً، وتتنازعه القوى بحيث لا يقول أحد بنفيه وإقصائه، وكل دساتير مصر مثلاً تنص في مادتها الثانية على الدين والإسلام والشريعة، مهما تنوعت الصيغ، ولكننا مع هذا لن نقول إن الدولة دينية، كما أننا لن نقول إن الصحوة دينية، وهذه مفارقة مصطلحية دقيقة جداً، فالحشد المتدين في الصحوة والسياسي المتدين في الدولة سيتشابهان حينما يتعاملان مع شرط الولاء والبراء، فالصحوي يعلي مِن شأن مَن يقف معه ويحالف الدولة والمؤسسة مادامت لا تمنعه ولا تقمعه، حتى إن الشيخ القرضاوي انتقد خروج بعض عناصر الصحوة وتصادمهم مع الدولة واعتبر هذا عيباً في الصحوة وسلبية فيها[1]، والصحوة في السعودية كانت على تصالح مع الدولة ومع المؤسسة الدينية الرسمية، ومعظم همها كان منصباً على ما تراه (تغريباً للمجتمع) وعلى رأسه الحداثة ثم مظاهر التمدن الحديث في الدش الفضائي والمسائل ذات الخلاف الفقهي والخلاف الاجتماعي والتربوي، مع كثير من المظاهر التي عابها عليهم القرضاوي. وسنقف على ملاحظات القرضاوي على الصحوة في الفصل الرابع (نقد الصحوة).

---

(1) لقاء الشريعة والحياة (17/ 6/ 2007)، قناة الجزيرة، وتم تفريغه في موقع الشيخ القرضاوي.

والدولة في العالم العربي كله ظلت تعامل الدين وتتقرب له، سياسة منها وتسليماً بالواقع الثقافي، وسنقول إن التدين أمر مشترك بين الأطراف (حتى الحداثي والليبرالي في السعودية لا يصادم التدين ويرى أن التدين حق مشترك) وكما تتفق الأطراف حول التدين فإنها تتفق في سياسة الواقعية سواء كان الطرف صحوياً يحمل كل سمات التدين، أو حاكماً مدنياً في نظامه متديناً في شخصه.

ـ 4 ـ

كانت قاعة الجامعة هي العلامة على موجة تجتاح المجتمع ثقافياً وسلوكياً وعبر علامات حسية كاشفة ومكشوفة، ولم يك ظهور الطالب الجامعي الملتحي وبثوب قصير وبشماغ دون عقال، مع تبديل السيجارة بالسواك، لم يك أمراً عادياً، وليس مجرد موضة عابرة، ولكنها حالة تحول جذري مست صيغة الجسد نفسه بعد أن تمكنت من الذهنية ثم أعلنت عن نفسها بالتعبير الجسدي، والطالب الذي كان مدنياً في ملبسه وفي مسلكه وفي تفكيره، وكان همه إمتاعياً وتلقائياً يتمتع بالرخاء الاقتصادي وبسخاء أهله عليه، ولم يك مهموماً على مستقبله، حيث كانت الوظيفة مضمونه في فترة الثمانينيات ولم يك يعاني من أي ضاغط اجتماعي ولا معاشي، وكان اهتمامه السياسي يساوي صفراً، حتى كان من الشائع القول بأن ذاك الجيل نسي قضايا الأمة التي كانت تحرك جيل الستينات، وأنه صار جيلاً أنانياً واستمتاعياً، وربما وصفه البعض بالاستهتار والغفلة عن كل ما هو مهم وجاد حتى لقد كان من المتعارف عليه

أن مسائل الثقافة ومنابرها هي من شأن الشيبان وعواجيز الثقافة، وليس لها من الجيل الشاب نصيب لا حضوراً ولا قراءة ولا أسئلة، وكذا هي صورة شباب الجينز والهمبرغر، حتى كانت السيارة وتسريحة الشعر وآخر صيحات الموسيقي الصاخبة هي الهم الأول والأخير عند ذلك الجيل، إضافة إلى الفريق الرياضي المفضل، ولا سوى ذلك حسب التصور العام حينها.

ولكن العام الدراسي في عام 1987 تحديداً بدأ يشهد تحولاً ملموساً في قاعات المحاضرات في الجامعة وظل التغير يتصاعد فصلاً دراسياً بعد آخر حتى غلب على القاعات وصبغها بصبغته، حيث ظهر الشاب الذي لم يك له اسم عندنا في البداية ثم حلت التسمية بأنه جيل الصحوة، وقد عرضنا لعلامات التحول صعوداً وانحساراً في الفصل الأول ما بين 1987-1997، ولكن السؤال هنا هو عن المحيط الاجتماعي لجيل الصحوة وكيف تموضع وسط البيئة المجتمعية المحيطة به...؟!

ولا شك في أن المجتمع انقسم في تفاعله مع الجيل الصحوي على وجوه عدة، هي:

أولاً ـ حدث تحول مفاجئ في البيوت أبرزه أن الشاب الصحوي تحول فجأة ليكون الشيخ المفتي داخل العائلة، وصارت له رؤى حول مشاهد التلفاز وسماع الموسيقى والنظر إلى المجلات، وكذا حول صلاة الجماعة في المسجد وليس في البيت كما كانت عادة كثير من الآباء، ومس هذا أيضاً طريقة لبس العباءة بالنسبة إلى أمه وتستر أخواته، ولن يقل موقفه ورأيه في أخوته

الذكور عن موقفه من البنات، ومن هنا صار جو البيت يتغير ويعاد بناء التفكير العائلي تبعاً لذلك المفتي الجديد من داخل العائلة، وهو ليس مجرد مفت يطرح النظرة ولكنه ـ أيضاً ـ صار سلطة تنفيذية.

لقد تقبلت بعض البيوت هذا التغير واستجابت له، ولكن بيوتاً أخرى واجهت المتغير بدرجات متفاوتة بعضها صاحبه عنف نفسي ولغوي، خاصة مع الآباء المدنيين الذين يرون الدين خياراً شخصياً ولا يقبلون بدخول تغير نوعي صارم على نظام البيت وما سار عليه بتلقائية لا يريدون تغييرها، وحدثت في بعض الحالات مشاكل كثيرة أسرية خلقت صراعاً جيلياً وثقافياً ووجدانياً بين أطراف العائلة الواحدة.

ثانياً ـ يقابل هذا فئة اجتماعية ليست بالصغيرة تفاعلت إيجاباً مع المتغيرات وتقبلت تحويل البيت حسب التصور الصحوي الذي يرسمه المفتي الشاب، داخل العائلة، واحتفلت العائلة بابنها الصالح وفرحت بهذا التغير ورأته عامل إيجاب ونوراً ربانياً هبط عليهم حتى صحوا بهذا لأنفسهم وتداركوا غفلتهم. وصار الآباء أنفسهم صحويين بهذا المعنى، بل صار الآباء يعطون رؤى دينية وفقهية أمام الآخرين وينسبونها لأولادهم الفتيان بوصفهم من أهل البصر الديني وصاروا يطلقون كلمة (الشيخ) إحالة للابن المهتدي والعارف الجديد. وهو لقب انتشر بين شباب الصحوة أيضاً حتى ليحمله ويتصف به الفتى المراهق الذي صارت ثقافته الدينية مكسباً معنوياً له ترفع مقامه من جهة وتمنحه سلطة على غيره في بيته وفي محيطه العام بما إنه ينطق باسم الحق الديني الذي لا يصح المراء فيه،

فالأغاني حرام ومشاهدة التلفاز مفسدة والمجلات ضلال والصور من المحرمات، وكثرت قائمة المحرمات داخل العائلات بفتوى من أحد أولادهم وقبول احتفالي منهم، واختفى احتمال وجود فتوى مختلفة وانحصر الأمر بالفتاوى القوية القاطعة بالتحريم، ومس هذا من مقام المشائخ ممن لهم رأي مختلف كما حدث مع الشيخ الألباني الذي فقد أثره معهم بسبب كتابه عن **حجاب المرأة المسلمة**[1] والذي رأى فيه عدم وجوب غطاء الوجه أو الدكتور سالم الثقفي الذي ألف كتاباً عن **المعازف والألحان** لم يكن في وارد تقديرهم[2]، ولقد روت حصة الأسمرية كيف بدأت الصحوة النسائية وكيف دخلت البيوت وغيرت نظام العائلة[3].

5 ـ الحضن الاجتماعي

هناك فروق جوهرية بين الصحوة في مصر والصحوة في السعودية، وإذا تمعنا في الفروق هذه فسنعرف المعاني الفارقة لهذا المصطلح، ولا شك في أن ما ذكره الدكتور سعود الفنيسان في مداخلته على برنامج حراك[4] في أن الصحوة حالة وعي اجتماعي وسياسي، وهذا ما تؤكده الحالة المصرية، وأول ما نلحظه عن

---

(1) **حجاب (جلباب) المرأة المسلمة**، المكتب الإسلامي، بيروت، 1978.

(2) **أحكام الغناء والمعازف**، دار البيان، القاهرة، 1996.

(3) الصحوة النسائية، مجموعة عبد العزيز قاسم البريدية، موقع 14/ 12/ 2013.

(4) لقاء عن الصحوة من إغداد الدكتور عبد العزيز قاسم، يوم الجمعة 6 / 12 / 2013 وتداخل فيه الدكتور سعود الفنيسان والدكتور محمد الحضيف وعادل الهذلول ومحمد الهويمل.

مصر أن تحرك الحس الإسلامي فيها جاء عقب تصدع المعنى العروبي، ذلك المعنى الذي بلغ أعلى ذروته في الفترة ما بين 1956-1967، وفيها كان الشعار العروبي هو المعنى الرمزي للجيل الشاب في الوطن العربي كله، ومصر كانت القيادة الرمزية والعملية للمعنى، ولكن صدمة الهزيمة في 1967 فتحت باب الانكسارات حتى جاءت اتفاقية كامب ديفيد في 1978 لتقضي على آخر تطلعات المعنى العروبي، وهنا حصل الفراغ الرمزي وكان هذا الفراغ في مصر على أشد حالاته، بينما تبدى الأمر أن بلدان المغرب الغربي صارت تميل إلى الاهتمام بشأنها الخاص، فيما غرق الخليج في زمن الطفرة النفطية وتبدى الأمر وكأن شباب الأمة لم يعد معنيا بالقضايا الكبرى، وزاد من هذا الظن غلبة العلامة الأمريكية على المنظر البصري للثقافة، وصار كل ما هو أمريكي محبوباً ومطلوباً، لباساً كان أو مأكلاً أو لغة ونظام سلوك، وحلت فكرة المتعة والاستهلاكية محل الشعار الاشتراكي والتشاركي، وساد نوع من الفردانية الذاتية التي تجعل الفرد فوق أي هم كلي ووطني عام، وتحولت أمريكا من رمز للإمبريالية والمتشبه شبه خائن أو منحاز لصف العدو، وصارت هي الرمز الثقافي، وكأن جيل الأمة بلغ من اليأس مبلغاً سلم به بالواقعية السياسية والاجتماعية، وشجع على ذلك تخلي الحكومات عن الشعار القومي والاشتراكي وميلهم للمصالحة مع الغرب وإعطاء أمريكا زمام المبادرة في كل أمر سياسي واقتصادي، حتى صارت هي النموذج المحتذى رسمياً وثقافياً.

في ظل هذا الفراغ الرمزي بدأ الجيل المصري الشاب يتحرك

للبحث عن رمزية تعمر وجدانه فجاء المعنى الإسلامي ليحل محل المعنى القومي، وحدث هذا بداية مع شباب الجامعات، وقد أشرنا إلى كلام القرضاوي عن هذه البداية. وهي مؤشر ثقافي عن حضانة الجامعة للأفكار وهي المحضن الواقعي لمثل هذه المتغيرات، حيث تنصهر العينة الشبابية في ما يشبه البوتقة الظرفية، زمانية/ مكانية، ويتولد منها تلاقح المؤثرات، وذاك الفراغ الرمزي الذي أخلته العروبة وتركته معلقاً في الفضاء المعنوي لجيل الشباب بدأ يتحرك في الجامعة ويتلاحق في عدوى ثقافية أخذت في الامتداد والتمدد السريع كشأن أي تيار ثقافي يولد بقوة وبتحفيز وبمحاكات.

هذا ما كان يجري منذ مطلع السبعينيات من القرن الماضي، وكان معرض الكتاب في يناير 1980 أحد أهم مناسبات ظهور العلامات في تصاحب مع وجود إسرائيل رسمياً وتطبيعياً وزيارة نجيب محفوظ للجناح الإسرائيلي هناك وسط سخط الشباب المصري وغيظه من التطبيع غير الطبيعي وكونه تحدياً لتاريخ النضال وتاريخ الوجدان الوطني والقومي، وزاد هذا من تسخين الموقف وإنضاج المعنى الرمزي ليكون خميرة ثقافية لعلامات الجيل، متخذاً اللحية والحجاب، علامة لهذا ولهذه من جيل المعنى الثقافي.

في مصر كانت الصحوة ببعدها هذا، ولكنها واجهت مشكلة مع الحضانة الاجتماعية، من حيث إن اللحية كانت واحدة من المحرمات المؤسساتية، وهي ممنوعة على أفراد الجيش وأفراد الأمن، كما إنها تعقد قرينة سياسية متوترة بما إنها علامة حزبية على جماعة الأخوان المسلمين المحظورة رسمياً، ولذا كان ميدان الجامعة هو المضمار الأنسب للحية لتتحرك فيه بأمان، ولكنه أمان

لا يخلو من صدام مع الجو المدني للجامعة وذاكرته العلمانية، ولكن الجيل صاحب اللحية تمكن عبر عدده الكبير والمتزايد أن يحتل مواقع مؤثرة في اتحادات الطلاب وعلى منصات النقاش والتحرك المحتشد، في حين غاب المنافس اليساري وتقلصت قوته ومعنوياته خاصة مع انهيار الاشتراكية العالمية بسقوط الاتحاد السوفياتي وسقوط جدار برلين وانتصار السوق الحرة والنظام العالمي الجديد، ومن هنا تقوى الإسلاميون في التأثير على الحرم الجامعي وهناك كانت البوصلة.

ظلت الحضانة الاجتماعية في مصر غير مسلمة لجيل الصحوة بقيادة زمام الزمن، وإن سالمت أو سلمت لهم بأن تركتهم لكن المجتمع المصري لم يحتضن الصحوة، على عكس المجتمع السعودي.

في المجتمع السعودي تكشفت الصحوة عبر علامات دقيقة صارت على جيل الشاب الجامعي بدءاً من عام 1987 (توريقة 3 الفصل الأول) متأخرة عن مصر بسبع سنوات، ربما لطغيان معنى الطفرة على الشباب السعودي (فترة ما بين 1975 إلى منتصف الثمانينيات)[1]، وهي طفرة مادية أخذت العقل الشاب وشغلته عن نفسه وأغرقته في النفعية المادية وجعلته مخدوماً بماله وبالرخاء الذي هو فيه حتى كأن لم يعد مهتماً بأي رمزية غير الواقعية المادية. ولكن الأمور أعقبت بصحوة رفعت عنه غطاء الغفلة المعنوية وصار له ما صار لزميله المصري، وهما معاً يريان حالة

(1) عن الطفرة انظر: **حكاية الحداثة**.

الفراغ الحضاري والثقافي والرمزي للأمة، وهنا جاء الرمز الإسلامي حيث تلاشى الرمز العروبي مع الجيل السابق.

سيختلف السعودي الصحوي عن المصري الصحوي في أن المجتمع السعودي بغالبية ملحوظة احتضن الصحوة ورحب بها، لاسيما أنها كشفت عن تحول للشاب من الدعة والمتعة المطلقة واللامبالاة إلى الجدية والجد في القراءة والصحبة والعمل ونظام البيت والحرص على المحاضرات والدراسة وصلاة الجماعة، وارتباط الشاب مع مجاميع يبدو عليها الصلاح والانضباط، وهذه تبدت للناس على أنها قيم تربوية تفيد الشاب وتحفظه من الضياع، وهذا أدى إلى ترحيب اجتماعي، وإن حدثت صراعات منزلية عديدة، لكن العموم كان يرى الإيجابيات أكثر مما يرى السلبيات، ويظل يتسامح مع السلبي ويبرره بالحماس الزائد ويكفي فيه الترشيد (وقد قالها الشيخ القرضاوي عن الصحوة من المراهقة إلى الرشد، وكأنما استلهم الحس الاجتماعي الذي شهدناه في السعودية في تقبل غلطات الشاب الصحوي تحت هذا المعنى)[1].

ومما عزز الحضانة الاجتماعية في السعودية وتقبل الناس للصحوة هو موقف الشيخين ابن باز وابن عثيمين الإيجابي منها، وكذا تراضي الدولة عنهم وعدم حدوث أي نزاع بين الحشد الصحوي والدولة.

هنا صار الاحتضان الاجتماعي للصحوة في السعودية على

---

(1) عن القرضاوي المراهقة والرشد، انظر كتابه بالعنوان نفسه، دار الشروق، القاهرة، 2003.

عكس الحالة المصرية، وهذا الاحتضان الاجتماعي السعودي هو ما عزز التصور بأن الصحوة هي حالة وعي ديني وأخلاقي وتربوي وكل خطأ فيها هو من أخطاء التجربة، أو هو خطأ فردي وليس من معاني الصحوة، ولم يقف الناس على معنى (الحشد) وغلبوا عليه معنى التدين.

ولكن الصحوة في جوهرها كانت حشداً، وأثره الحق في السعودية تم عبر قوتها الحشودية وليس حسب منطقها الديني، والمنطق الديني هو معنى مشترك ولا يخص الصحويين دون غيرهم، ويتكشف المعنى هذا في كل حالة خلاف بين الصحوة ومن يخالفها، حتى المخالف الداخلي، كما جرى من انشقاق بين الجامي والسروري والإخواني، ومن هم ليسوا من أي من هؤلاء ولا يريدون صفة غير صفة الصحوة، وكذا خلاف الصحوة مع الحداثة، وهو خلاف احتل معظم نشاط الصحويين منبرياً وتأليفاً وحرب أشرطة، حيث انتشر الشريط الإسلامي وصناعة ثقافة الشريط تسويقاً وانتشاراً وتأثيراً، ولم تكن لنشر الدين بمقدار ما هي لمحاربة المخالفين والتحذير منهم، وأبرز ما شاع وانتشر من أدبياتهم هو هذا النوع من الخطاب (الخطاب المضاد والسلبي مع الآخر المختلف بدعوى أنه تغريبي كوصف للمخالف الثقافي أو مفتون في دينه كوصف للمخالف الديني). وهذا ينم عن ثقافة الحشود وقوتها المعنوية والتأثيرية، وعزز من قوتها وتاثيرها وجود الحضانة الاجتماعية للصحوة مما جعل تصديق قولهم وتبرير تصرفهم وتقبل دعاويهم أموراً ميسورة ومضمونة لهم حتى احتلت مبيعات كتبهم وأشرطتهم الصدارة في كل أمر وعن كل أمر، ولن

تجد الردود عليهم آذاناً صاغية ولا قبولاً تسويقياً ولا تصديقياً، ومن هنا تمكنت الحشود من الهيمنة على الفضاء الثقافي، على مدى عشر سنوات كان الجو فيها لهم وحدهم.

على أن الصحوة في السعودية لم يكن لها أي شعار سياسي أو اجتماعي، والبارز الجوهري فيها هو الموقف من المخالف، تحت مظنة وتهمة التغريب، وهي تهمة سادت الهاجس الصحوي وطغت عليه وصارت هي نظريته الأولى والأخيرة، وكأنما هي مشروع مضاد، وليست مشروعاً لبناء نظري من أي نوع، وحينما تكشف أن ظنونهم بغيرهم لم تكن منطقية ولا واقعية بدأ التفكك في الصفوف الحشودية وأخذ الحشد في التراجع الكمي اعتباراً من بعد عام 1997 (التوريقة 3 الفصل الأول) حيث توقفت التغذية من الأتباع الجدد، ولم يعد يتغذى بمزيد أتباع، أما من دخل في الموجة في السنوات العشر الذهبية للصحوة فقد بقي في غالبه من داخل الصحوة وإن حصل عدد غير قليل من الانشقاقات، وكذلك حصل تنويع كبير من داخل التيار أدى به لدخول مرحلة جديدة أسميها (ما بعد الصحوة) كما سنرى في الفصل الرابع.

6

الحجاب/ الهوية

يأتي الحجاب على رأس المرأة بوصفه أبرز العلامات الثقافية الدالة على تغير نوعي في تعبير المرأة عن نفسها وعن هويتها الثقافية، ولم يك من السهل مرور حجاب المرأة بحياد بصري ولا أيديولوجي، ولن يحدث هذا للحية لأن اللحية على الرجل تظل

خياراً ثقافياً مفتوحاً، وتختلط لحية الموضة مع لحية التدين، وحتى لو تم تمييز لحية التدين والتعرف إليها فإنها تظل أقل صدمة من حجاب المرأة، وجزء من ذلك يعود إلى ذكورية الثقافة، حيث يسهل عليها غض الطرف عن تصرفات الرجل وتحديه للنسق الثقافي وخروجه عن المقبول، بينما تظل الثقافة صارمة في تعاملها مع المرأة وأي تغيير نوعي تتخذه مع نفسها ومع جسدها، ولذا كان الحجاب يشكل صدمة كبيرة تكشف عن عنف الثقافة في ردة فعلها عليه. ولقد حدثت ردود فعل رسمية عنيفة في تونس وفي سوريا الأسدية وكذا في فرنسا وفي غيرها من بلدان أوربية وفي كيوبك في كندا تأثراً بموقف فرنسا، مما يجعل الثقافة الفرنسية هي الأعنف في ردة فعلها على عكس الثقافة الإنجليزية (بريطانيا وأمريكا)[1].

وفي مقابل ردات الفعل المضادة للحجاب، فإن المرأة تجنح إلى تثبيت حجابها بوصفه حجة ثقافية تواجه بها التسلط عليها وعلى خياراتها، وفي قصة الأختين ألما وليلي ليفي تتضح نظرية الهوية الثقافية كأساس للبس الحجاب بوصفه علامة على الإرادة وعلى المعنى الذاتي في تحدي العنف الثقافي.

ألما وليلي ليفي فتاتان فرنسيتان أبوهما يهودي ملحد وأمهما قبائلية الأصل، وعاشا في بيت علماني لا يهتم بأمر الدين لا برفضه ولا بفرضه، ولكن الفتاتين أحستا برغبة تدينية تنشأت في نفسيهما، وكان أهمها وأخطرها اجتماعياً هو الحجاب بما إنه إعلان اجتماعي على خيارهما في تحد معلن للمؤسسة الثقافية والمجتمعية الفرنسية،

---

(1) وقفت بتفصيل على هذا في الليبرالية الجديدة، التعددية الثقافية.

وبالتالي الرسمية والقانونية، وتعرضتا للفصل من المدرسة، وللملاحقة البصرية في عدوان سافر على جسديهما حيث صارتا محط الأنظار المتحدية لخيارهما وكذلك ظلتا في محط التلفظ السلبي عليهما مع شيء من العنف اليدوي. وهذا عزز عندهما الرغبة في التحدي وفي فرض حقهما في الخيار الحر.

تصف ليلي ليفي حالتها الوجدانية في مواجهة الضغط الثقافي عليها بقولها: قيل لي مرة إن فرض موجبات كهذه على نفسي هو من قبيل تعذيب الذات.. وهذا هراء: الإنسان يستمتع بممارسة العبادة، هذا يشبه حرمان الذات من لذة ما إكراماً لشخص نحبه.

وتكمل القول أختها ألما فتزيد: افترض أنك تشتغل طيلة الأسبوع لأجل عائلتك، وتود أن تذهب في إجازة مع زوجتك، لكن بنتك ترغب كثيراً جداً في الحصول على شيء فتحرم نفسك من الإجازة كي تقدم لها هذا الشيء، أنت في هذه الحال لا تشعر بحرمان بل بمتعة لأنك أكرمت ابنتك، ونحن نكرم الله أو نحاول في الأقل[1].

هذا معنى أصلي في الوجدان البشري يمر به كل شخص رجلاً كان أو امرأة تجاه نظريته فيما يمتعه وعن طريقة تمثل لذته المعنوية والروحية، ولكنه شعور له ثمنه الثقافي، حيث تجنح الثقافة إلى رسم خطاطة ذهنية يتعرض كل من يتحداها لعقاب ثقافي صارم، وخاصة مع المرأة بشكل أشد من الرجل، والثمن الذي تدفعه الفتاتان، ألما وليلي، ليس قليلاً: بعضهم يبصق علينا، ومرة تلقيت

(1) حجابي هويتي، ص 66.

سطلاً من الماء على رأسي (ص 60) وحتى المرأة تقسو على المرأة الأخرى حين ترى خروجها على النسق العام الافتراضي: هذا يسبب متاعب لجميع المسلمين (ص 61) وهو قول تقوله امرأتان مسلمتان في باريس حين رأتا حجاب ألما وليلي، كما قال لهما رجل مسلم إنه من المستحسن صدور قرار حكومي فرنسي يمنع البنات اللواتى على شاكلة ألما وليلي من التسبب في خلق المشاكل للمسلمين.

وعلى العموم فإن الملاحظات على الحجاب تأتي في غالبها من الرجال الفرنسيين أو من النساء المسلمات، وهاتان الفئتان هما أشد العينات في ردة الفعل كما لاحظت الفتاتان (ص 61)، وهو اتحاد في الرؤية عجيب، ولن نعجز عن تفسير رؤية الرجل هذه بما إنه حارس النسق الثقافي الفحولي الأبيض في ما يخص فرنسا، ولكنه من المرأة المسلمة تحديداً فإنه سيشير إلى ما يحركه الحجاب في نفوس النساء من توتر داخلي في نفسها بتخيل ما يمكن أن يحدث لها لو تحجبت ومجرد هذا التخيل سوف يعبر عن نفسه عكسياً ضد الفتاتين لتذكيرهما بهذا الافتراض المزعج، ويعبر الانزعاج عن نفسه بلغة متوترة تنعكس على الموقف منهما بما إنهما حركتا المخاوف المكبوتة.

إن الحس بمخاوف مكبوتة يعني أن المجتمع قمعي وإن ادعى الحرية والمساواة[1]، وكل مخالفة نسقية ستقابلها عقوبة نسقية (البصق بوصفه ضرباً على الوجه بما إن الوجه يقترف لحناً ثقافياً غير مسموح)، و(الحكم على نظام اجتماعي واقتصادي ما يتوقف على

---

(1) عن مشكل الحرية والمساواة، **الليبرالية**، فصل 2.

كيفية معاملة الأقليات، والحجاب ينم عن وجود توترات مقلقة لبلادنا)[1].

لم يكن ارتداء ألما وليلي للحجاب سوى لغة ثقافية تقوم على خيار الهوية والمعنى الخاص بالذات الفاعلة و(حجابهما رمز ديني ووجودي وليس بياناً سياسياً)[2].

إن كان فيلسوف الليبرالية الأبرز جون ستيوارت مل يقول: ليس من حق أحد أن يقرر تحرير الأفراد رغم أنفسهم[3]، فإن ألما وليلي قد حرمتا حقهما حتى في الدراسة وجرى فصلهما من المدرسة الثانوية بقرار حكومي (ص 25). ولم تفلح جمعيات حقوق الإنسان في فعل شيء لاستعادة حق قانوني مسلوب.

هنا تأتي رمزية الحجاب بما إنه علامة على الإرادة العميقة في تحقيق المعنى الذاتي في الاختيار والقرار، ولا يحدث هذا المعنى المشير حتمياً للإرادة الذاتية إلا في مجتمع علماني وفي بيت علماني كبيت إلما وليلي ولمجتمعهما، حيث كان الخيار قراراً ذاتياً خالصاً، وهو قرار لفتاتين أمهما متحررة، وأبوهما يهودي ملحد، وبيئتهما علمانية وهما مراهقتان، وهنا جاء المعنى الاختياري في تحد لقوة المؤسسة والمجتمع دون أن يكون لهما حصانة من أي نوع وتعرضتا للبصق ولسطل من الماء على الرأس مثل القمع اللفظي والفصل من المدرسة.

---

(1) من كلام الصحفيين اللذين أجريا المقابلة مع ألما وليلي، ص 15.
(2) للصحفيين، ص 13.
(3) استشهد به الصحفيان، ص 16.

هذا يؤكد معنى يقترب من حادثة معرض الكتاب في القاهرة عام 1980 حيث حضر الحجاب والعلم الفلسطيني في مواجهة مع التطبيع والغش السياسي والثقافي، مما يرشح هذه العلامات لتكون ذات بعد وجودي وتضرب في عمق الخيار الحر للانتماء وتقرير الموقف عبر علامات معبرة وكاشفة.

* * *

ويظل بعد هذا كله موضوع الصحوة والتدين متشابكين مع موضوع الهوية في مواجهة الضغط الثقافي في نظرية الدمج وقسر الناس على معنى ثقافي شمولي حيث يعاني المهاجرون في أوروبا من نظريات الدمج الثقافي وليس السياسي والاقتصادي فحسب، ولذا جاءت العلامة الدينية بوصفها رمزية للخيار الذاتي من جهة وبوصفها إعلاناً للاحتجاج، وتقوم الذات بالتعبير عن هذا الاحتجاج وعن هذه الرمزية عبر الجسد، حيث يكون منظر الحجاب على الرأس حاملاً دلالياً يعزز موقع الذات وسط الجموع كما يكشف عن العنصريات المخبوءة حين تأتي البصقة أو سطل الماء على الرأس ـ كما حدث لألما وليلي ـ، وفي المقابل كان الحجاب في معرض الكتاب في القاهرة إعلاناً مماثلاً ومضاداً يحمل رمزه الذاتي للبنت المحجبة بخيارها مثلما يرمز عن موقفها السياسي المعارض والرافض.

تلك حال الصحوة وعلاماتها في مصر وفي أوروبا، وهنا ينشأ الفرق الجذري مع الصحوة السعودية، حيث يصعب أخذ الحجاب (ولا اللحية أيضاً) بوصفهما احتجاجاً أو رفضاً، ولكن الحشد كان البديل العلاماتي الذي ميز الصحوة السعودية وجعلها قضية مجتمعية وثقافية.

ووسط هذا يظل سؤال الدين غير محسوم ثقافياً ففي حين لا يمكن وصف الدولة العربية (غير السعودية) بأنها دولة دينية، ولكن لا يمكن القول إنها علمانية واضحة كما وضوح علمانية تركياً مثلاً، وكذا سنجد أن المجتمع العربي نفسه غير قابل للتوصيف الحاسم، ما بين الجامع والجامعة، حيث مكان العبادة والروحانية وحيث مكان العصر المدني والعلوم المدنية، ولكن الشارع بينهما ليس بهذا الوضوح، فهو في رمضان شارع يضاء بأنوار الصوم ومكبرات الصوت ترتل القرآن ولكن بيت شوقي المشهور (رمضان ولى هاتها يا ساقي) ظل يقال ويردد دون حرج، مما يعني أن المسألة متروكة للبياض الدلالي.

غير أن للصحوة أسئلة كبيرة عن هذه المسألة ولم تتحرك المسألة عربياً إلا مع أحداث الربيع العربي، في حين كانت مهادنة وساكنة في معظم الفترات السابقة عليه، وفيما قبل الربيع العربي كان القرضاوي قد استنكر تجرؤ شباب الصحوة على مناكفة الحكومات وكان يرى المهادنة والمساكنة [1]. كما أن سؤال دينية الدولة لم يطرح في السعودية ولم يك من أسئلة الصحوة، وانحصر صراع الصحوة المعلن ضد ما تراه تغريباً للمجتمع وكان نموذجهم الأوحد فيه هو (الحداثة)[2].

وفي الفصل الرابع سأطرح تصورات ما بعد الصحوة لنظرية الحكم.

(1) مقابلة الشريعة والحياة، قناة الجزيرة 17 / 6 / 2007.

(2) رويت تفاصيل صراع الحداثة مع الصحوة في كتابي: **حكاية الحداثة**.

الفصل الثالث

ثقافة الاحتساب

سلطة الرقم سلطة الصوت

ـ 1 ـ

هناك علاقة ثقافية ما بين الرقم والصوت، بحيث إن زيادة العدد وارتفاع الصوت ستعطي انطباعاً بأن الحدث كلي وشامل وكأنما هو الصوت الأوحد، وإن كان الواقع غير ذلك، وكل حركة ثقافية في أي مجتمع إذا ما تحركت بحشد حسي كبير وامتلكت صوتاً عالياً فإنها ستكتسح على الغالبية الصامتة، وستحتل الفضاء السمعي والبصري معاً، وكل ما هو خارجها إما أن يتجاوب معها أو يستسلم لها أو سيكون بمثابة المارق المخالف للجماعة، وهنا سيتأسس مفهوم الجماعة ليخص الحركة ذات الحشد والصوت، وسيتبدى عليه أنه معنى ديني حسب المعنى العمومي لمفهوم جماعة المسلمين وسواد الأمة.

لقد جرى في فترة عز الصحوة أن استخدم مصطلح (إكثار سواد) الأمة كقيمة تحفيزية لندب شباب الصحوة للتجمع في المكان المقترح بالنداء من أجل تعزيز الصوت بالرقم، ويجتمع الاثنان خطيب يتكلم وأصوات تبارك الكلام، وعبر هذا يتم احتلال المعنى

الذهني للحالة صوتياً وعددياً، وهذا سر أي نجاح حققته الصحوة في فترة ذروتها في كل محفل ثقافي أو ديني أو اجتماعي.

عبر هذين العنصرين (العدد الكبير والصوت الرفيع) جرى توظيف بلاغة الصوت وبلاغة الجسد لصناعة ثقافة مجتمعية لمفهوم الاحتساب.

وفي الأصل كان الاحتساب هو الدعوة لله بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويكون المعروف أمراً من أمور الدين المتفق فيها ومن هنا وصفت بالمعروف، أي ليس ما هو خلافي واجتهادي ومفتوح للخيارات، ولكنه الأمر الذي تم العرف الديني عليه بتوافق بأنه هو الحق المبين الذي يجب الأمر به واتباعه، وما خالفه مخالفة جلية فهو المنكر الذي تنكره أصول الدين وحقائقه المتفق فيها وعليها.

هذا هو الأصل، ولكننا سنرى أن الأمر يجنح به الحماس ليشمل المسائل الخلافية وقد حدث هذا مع أمور مثل (قيادة المرأة للسيارة) ومثل (النقاب) أي غطاء الوجه كاملاً وليس الحجاب الذي هو غطاء الرأس، وهي مسائل خلافية ولكبار علماء الدين آراء فيها متنوعة، ومثلها أمور صغيرة دخلت لتكون من صيغ الاحتساب مثل اللحية وتقصير الثوب، ومثيلات لها أشغلت الاحتساب وعمرته بخطاب تشددي أخذ الوقت والجهد، وأثر سلباً على صورة المحتسب اجتماعياً وثقافياً.

وتبع هذا أن فكرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بوصفها جوهر الاحتساب خرجت عن المتفق عليه إلى المختلف فيه، ونتج عن هذا فرض رأي فقهي واستبعاد آخر، ثم صار الرأي حكماً

وفرضاً، وهو في أصله رأي وليس حكماً، وجرى تطبيق الرأي على الأفراد حتى وإن كانوا يقولون بالرأي الآخر في المسألة نفسها، فإذا كانت المرأة تميل مع الفتوى التي تقول إن الحجاب لا يشمل الوجه فإنها مع وجود هذه الفتوى لا تستطيع المحاجة بها لأن المحتسب يقول بالفتوى التي تلزم المرأة بغطاء وجهها، ومن ثم سيجري فرض غطاء الوجه عليها علناً في الأسواق وستجري محاسبتها باسم الاحتساب لو هي عارضت أو أحالت المحتسب إلى مرجع آخر، مهما كان شأنه، وستسمع رداً عنيفاً يصف محاجتها بصفات خطرة وكأنما هي مروق عن الدين وخروج من الملة.

هنا تأتي سلطة الرقم والصوت ليمثلا معاً قوة معنوية تعطي المنتمي لهما حساً بأنه صاحب الحق المطلق مثلما أنه صاحب الصوت وصاحب العدد، ورمزية الصوت والعدد ستتحول إلى رمزية ذهنية بأنهم (الجماعة) ومن ثم هم الحق ومن خالفهم هو المنكر.

ولا شك في أن الاحتساب في زمن الصحوة قد أخذ ثلاث صيغ هي:

أ ـ الاحتساب بالضغط (أي بتوظيف الحشد العددي، وبتوظيف الصوت العالي) وهي الصيغة التي شاعت مع الصحوة

ب ـ الاحتساب بالتبليغ

ج ـ الاحتساب بالعنف

ولكل صيغة من هذه أمثلتها، وقد مرت التجارب عبر هذه الصيغ وسادت الأولى منها، في حين تلاشت الأخريان، وسنعرض لهذه كلها في فصلنا هذا.

- 2 -

الاحتساب بالضغط

في الصحوة بصيغتها السعودية سيتكشف لنا مع أي قراءة لها أن لبها وجوهرها يقوم على عنصرين هما: الحشود المكونة لها وهي قوتها وحقيقتها، والثاني مقولة الاحتساب، وهذا هو عنوانها وسيرتها بداية وهو سيرتها إرثاً. ولقد عرضنا في الفصل الأول لعلامات الحشد وكيف تكونت هذه العلامات وتفاعلت، وسنعرض في هذا الفصل لمقولة الاحتساب بوصفها العنصر الثاني المكون للصحوة سعودياً.

ولا بد أن نشير أولاً أن الاحتساب في السعودية هو مؤسسة رسمية تحت مسمى (هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) ولهذه المؤسسة نظامها الرسمي والوظيفي والمالي، وهي سلطة حكومية لها دور محسوس وبارز في المجتمع السعودي. وهذا غير احتساب الصحوة من حيث إن احتساب الصحوة تطوعي وتلقائي ويتحرك بإرادته وحشده ولا يتقيد بالرسمي وحصل بينه وبين المؤسسة الرسمية تصادم كثير ومستمر، وتبدى أنه أقوى من المؤسسة، وهو بكل تأكيد لا يستسلم لها ولا لتعليماتها وقيودها (ومثال على هذا ما جري في معرض الكتاب في الرياض عام 2011، حيث تجمع المحتسبون وتصرفوا على الرغم من وجود مكتب رسمي لهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولم يعبأ المحتسبون بذلك المكتب ولم يأتمروا بأمره ولم يتقبلوا تدخله لتهدئة الوضع وكانوا يرون أنهم أصحاب حق يتولونه بأيديهم ويبدوا

عليهم عدم الثقة بدور المكتب الرسمي مع عدم التسليم له والقبول بوجهة نظره، والأمثلة على هذا كثيرة وبأوضح من هذا وأقوى حين كانت الغلبة الصوتية للحشود في فترة التسعينيات).

وحين جاءت الصحوة وتحركت بحشودها بداية من عام 1987، فإن أهم عنصر تحرك معها هو تربية المريدين على نظرية الاحتساب، واعتمدت هذه النظرية قانون البرمجة الذهنية التي تقول إن المجتمع قد غفا غفوة طويلة تسللت عبرها ثقافة التغريب، وترتب على هذا مسخ البيئة الثقافية أولاً ثم البيئة المجتمعية والسلوك المجتمعي وانساقت الحياة اليومية والحياة الفكرية في مسار التغريب والابتعاد عن جادة الصواب، وذلك في نظرهم عن جهل بالدين ونقص في الثقافة الدينية، ولذا يلزم قيام صحوة تعيد الناس لدينهم ومن هذا تعزز مفهوم الصحوة بوصفها صناعة للتدين عبر الاحتساب الذي يجب ألا يترك لمؤسسة الدولة، ولكنه واجب ديني على كل فرد من شباب الصحوة.

من هنا صار كل شاب صحوي محتسباً بالضرورة، حتى على أبويه وعلى أستاذه في الجامعة وبالتالي على سائر عناصر المجتمع نساء ورجالاً، كباراً وصغاراً، حتى صار الفتى مفتياً، وإن كان لما يزل في سن المراهقة. وهذا أدى إلى أشياء خطرة منها:

أ ـ فتاوى شباب الصحوة ليست عن علم ذاتي وليست عن استنتاج قرائي وإنما هي عن سماع وحفظ يصدر عن شخص معين ثم يتم تداوله بين الأوساط دون مساءلة ودون تمحيص، ومن هنا شاعت الفتاوى الآحادية التي لا تعي بوجود اختلافات، ومن ثم تصدر عن قناعة تامة بأنها حق مطلق لا جدل فيه، ومن جادل فهو

حينها واقع تحت سلطة التأثر التغريبي وهو في غفلة يجب تنبيهه لها، وإن أبى فهو إذن ضال ويمثل خطراً يجب التنبيه عليه لكي لا تعم ضلالته على غيره، خاصة على المريدين الجدد الذين لا بد من تحذيرهم من هؤلاء الغافلين في أحسن الأحوال أو المستغربين والضالين، حتى جرى تضليل بعض كبار المشايخ لمجرد أنهم قالوا غير ما يراد قوله من مثل ما حدث على الشيخ الألباني تبعاً لفتواه عن عدم وجوب غطاء وجه المرأة[1]، والدكتور سالم الثقفي حول كتابه عن الأغاني[2]، وقد جرى التحذير منهما معاً ومن كتابيهما، ووصفت أفكارهما بأنها خروج على الإجماع وبالتالي هي ضلال لا بد من اتقائه، ويتضح هذا في رد الشيخ الألباني عليهم بكتاب ينم عن تبرمه وجاء عنوانه كاشفاً للتبرم، وهو (الرد المفحم على من خالف العلماء وتشدد وتعصب وألزم المرأة أن تستر وجهها وكفيها وأوجب ولم يقنع بقولهم إنه سنة ومستحب) وهو عنوان طويل وصارم يكشف عن شدة غضب الشيخ رحمه الله على من تعرض للمسألة بتشدد وبشيء من التعريض المضاد للشيخ نفسه كما ورد في مقدمة الكتاب (ص 4)[3].

ب ـ تتحول الفتاوى التي في رصيد الشاب الصحوي إلى مادة

---

(1) كتاب الشيخ الألباني، **حجاب المرأة المسلمة**، المكتب الإسلامي، بيروت، 1987.

(2) سالم الثقفي: **أحكام الغناء والمعازف**، دار البيان للطباعة والنشر، القاهرة، 1996.

(3) من منشورات المكتبة الإسلامية، عمان، الأردن، 1421.

محفوظة سماعياً وتتم تأديتها شفاهياً وبصيغة قطعية كأن يقول: إن غطاء الوجه واجب شرعي باتقاق العلماء. وهذه جملة راسخة تتكرر مع كل حالة احتساب، ويتم فرضها كرأي أولاً، ثم فرضها كتطبيق ثانيا، ثم تجري محاسبة من يخالف الفتوى، ولا يقبل منه محاجة ولا مجادلة، ويلزمه تنفيذ الفتوى التي صارت حكماً، ينفذه المحتسب (غير الرسمي وغير المفوض)، وهذه كلها تأتي نتيجة لحقن الشاب بقناعات قطعية تجعله يشعر أنه يؤدي حق الله عليه، وأنه لو فرط في هذا فإنه يأثم في حق ربه وفي حق دينه، ولذا يتصرف الشاب بانفعال وبحماس وبإصرار لأنه يخشى على نفسه من عقوبة تصيبه بسبب تفريط الناس بأمر دينهم ولو جاراهم في هذا التفريط فإنه سيكون مثلهم وستعمه العقوبة أكثر منهم بما أنه عرف ولزمه أن يبلغ وأن يأطر الناس أطراً على اتباع الحق، ولا يعي الشاب المسائل الفقهية الخلافية لأنه لم يطلع عليها.

ج ـ لتحقيق أعلى درجة من إقناع الشاب بأنه على حق فإن المتبع هنا هو حجب الفتاوى المخالفة، حتى ولو كانت من أكبر علماء الأمة في القديم وفي الحديث، ويجري حصر ذهن الشاب على الفتوى المطلوبة تحديداً، وعزله عقلياً عن الاختلافات بدعوى إجماع علماء الأمة، وهذا سيؤدي في النهاية إلى أن من قال بغير ذلك فليس من علماء الأمة، لأنه خرج على الأمة بمخالفته ولأنه يشق عصا الجماعة ومن ثم تلزم مفارقته وعزله ذهنياً ودينياً.

د ـ هذا العلم الذي لدى الشاب الصحوي تحول إلى مسلك

اجتماعي يفصل المجتمع كله إلى فئتين لا ثالث لهما، فئة على الحق منصورة به، وفئة غافلة يجب جرها للحق ومن هنا تأتي نظرية الاحتساب بوازع ذاتي يقوم على مجموعة الفتاوى الحصرية على أمور مجتمعية محددة مثل غطاء وجه المرأة وسماع الأغاني ومشاهدة التلفاز، وهي أمور استنكرها الشيخ القرضاوي ونعى على الصحوة التركيز عليها ورأى أنها تضر بحركة الصحوة[1].

هذه صورة أولى عن النظام الذهني الذي جرى بناء نظرية الحشود عليه، حيث وظفت للاحتساب المباشر عبر غرس معاني (التوجس) في أذهان الشباب الصحوي، وهو توجس ضد كل من هو خارج البوتقة الصحوية، حتى صار المحيط كله في محل شك دائم وسوء ظن أولي، في مقابل أن أهل الصحوة هم وحدهم الصالحون وغيرهم سادر، إما عن غفلة أو عن ضلال متعمد.

ـ 3 ـ

الاحتساب لكشف التغريب

تم بناء نظام ذهني محكم الحلقات حول نظرية التغريب المجتمعي والثقافي، وبأن المجتمع ضحية لمؤامرة تغريبية تديرها عقول وطنية (سعودية) أقل ما يقال عنها إنها مغرر بها، وستزيد الصفات لتصل حدوداً أعلى وأقسى حتى لتصل إلى عبد الشيطان

---

(1) القرضاوي ونقده التركيز على الهوامش: **الصحوة الإسلامية من المراهقة إلى الرشد**، دار الشروق، القاهرة، 2003.

مثلاً وهي تسمية أطلقها شيخ فاضل وبريء، لكنه صدق كثرة الكلام الذي يقال عن الحداثة والحداثيين، وكله كلام يأتي تحت عنوان الغيرة على الأمة والدين ومن رجال من أهل الشريعة والبصر الديني ويتبدى عليهم التصور بأنهم مطلعون وقراء متمكنون وأنهم سبروا حقائق الأمور وكشفوا سر المؤامرة وأسماء المتآمرين ومنهم عبد الله الذي تم الاكتشاف أنه عبد الشيطان وأنه يتسمى بأسماء المسلمين وليس منهم، وإذا تسنى له أن يغير اسمه فسيفعل، وهذه كلها جمل وردت في شريط مسجل لشيخ فاضل (غافل) كان يخطب بجموع غفيرة من الناس، وينص على اسم ولقب عبد الله الذي اكتشفوا أنه عبد الشيطان[1].

هذا أثر من آثار صناعة التوجس وكيف يصل بالقناعات إلى حد يتجاوز فيه المرء كل ما هو معقول ومنطقي بل ما هو شرعي وحقوقي، وذلك لأن شخصاً قال إن الحداثة كفر ودعوة للإلحاد وليست مجرد تغريب وتشويه للمجتمع المسلم، بل هي جرم تآمري مخطط ومدروس بتعاون دولي واكتساح ثقافي غفلت عنه الدولة والمؤسسة الدينية، وهنا يجب تنبيه المشائخ والأمة، ولفت نظر العلماء إلى هذا الخطر المغفول عنه.

---

(1) وردت عبارة عبد الشيطان في خطبة عامة ألقاها الشيخ إبراهيم الدبيان (عفا الله عنه) وقال عني إني أتسمى بأسماء المسلمين ولست منهم وإني لو تسنى لي تغيير اسمي فعلت، وردد كلمة عبد الشيطان، وانتشر الشريط بين الناس في عام 1998، ولتفاصيل مثل هذه القضايا انظر كتابي: **حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، 2004.

جاء هذا التنبيه عبر أهم البوابات الدينية والمجتمعية في السعودية وهي بوابة المفتي العام وهو حينها يمثل قيمة معنوية عالية في المملكة، وله صدقية شرعية وأخلاقية ويتفق الكل على محبته والثقة به، وإذا قال قولاً فإن الناس تسلم له بما قال لأنه معروف عندهم بالتحري والصدق والجهر بالرأي إذا أحس بوجاهته.

هنا جاءت فكرة طرق هذا الباب الأعلى والأهم، باب الشيخ عبد العزيز بن باز، والحصول منه على كلمة تضع النقاط على الحروف وتخبر المجتمع كله بحقيقة الكارثة الثقافية التي تمر دون تنبه من السلطات الرسمية والدينية ولا من الفئات الغيورة على دينها وتاريخها وأمتها.

وبذا جاءت مقدمة الشيخ ابن باز لتكون قمة المعنى التوجسي ولتحيل التوجس إلى حقيقة مطلقة.

المقدمة المقصودة هنا هي الكلمة التي خص بها الشيخ عبد العزيز بن باز كتاب **الحداثة في ميزان الإسلام**[1]، وهي كلمة قصيرة لكن أثرها كان بالغاً من حيث إنها صارت تتويجاً للجهد الاحتسابي ضد (الحداثة) وفيها حسم أمر الحداثة في السعودية احتسابياً بأن متابعيها يمثلون خطراً اجتماعياً وثقافياً على الأمة وأنهم يقومون بدور تغريبي بقصد سلخ المجتمع من عباءة الدين وتحويله إلى مجتمع غير إسلامي، وهنا تصبح الحداثة مروقاً وخروجاً على الدين بما أنها مشروع إفساد متعمد ومخطط له.

---

(1) عوض بن محمد القرني: **الحداثة في ميزان الإسلام**، دار هجر، القاهرة، 1988.

وسيقول الشيخ كلمته الحاسمة بأن الكتاب (كشف لنا القناع عن عدو سافر يتربص بنا ويعيش بين ظهرانينا بنفث سمومه باسم الحداثة).

هنا انتصر صاحب الكتاب بكسبه لتقديم المفتي له ولكتابه وتسنى للمؤلف وصف الحداثة والحداثيين بالأعداء وهم عدو يعيش في الوسط الاجتماعي وجزء من النسيج الوطني للأمة ولكنه فيروس قاتل ينفث سمومه، ولذا فإن الكتاب بكشفه هذا (يلقي مسؤولية عظيمة وجسيمة على علماء هذا البلد وقادته ورجاله وشبابه وغيرهم للتصدي لهذا الخطر)[1].

وقبل هذا الكلام كان الشيخ قد افتتح حديثه عن مسألة سلاح الكلمة، مما يجعل قضية الحداثة قضية احتسابية تسخّر الكلمة لمواجهتها وكشف خطرها. وبهذا تحسم القضية احتسابياً.

تحرك كتاب القرني تحت شعار سلاح الكلمة مستعيناً بالحشود وبالصوت العالي ليفتح الحرب ويعلنها على كل ما هو حداثي، إبداعاً ونظريات وأشخاصاً، حتى صار مجرد قول كلمة حداثة محرماً وتم منعها من الصحافة في بعض المراحل حين اشتداد الحرب عليها، وكل من هو حداثي صار في عرف الجماهير الصحوية مارقاً وملاحقاً اجتماعياً بسلاح العين وبسلاح الكلمة، وبمجرد أن تقع العين على شخص حداثي فإن مصيره تسميم الفضاء من حوله بنظرات تحاصر وجوده إلى أن يغادر بوصفه خطراً على المكان وعلى السامعين له أو المتجادلين معه.

---

(1) مقدمة الشيخ، ص 6.

سنلاحظ الإشكال الاحتسابي هنا عبر تحويل ما هو خلافي واجتهادي ليكون حربياً وإرهاباً ثقافياً تجب مواجهته بالسلاح، ولكنه سلاح احتسابي يقوم على شرط ديني محسوم مسبقاً، ولهذا ملمحان كلاهما خطر وهما:

أ ـ يتم إشهار السلاح الاحتسابي دون مناقشة، بما أن هذا الطرف على حق لا مرية فيه، والآخر على باطل لا مرية فيه، ولم يحدث قط أن ناقشنا ـ نحن معشر الحداثيين ـ أي رجل من قادة هذا السلاح الحربي الثقافي، لا مؤلف الكتاب ولا مجايشوه، وإنما حكموا على الحداثة غيابياً ونفذوا الحكم واستعانوا علينا بالدولة (قادة الأمة) وعلماء الدين والمجتمع.. وهذا مثال على الإشكال الاحتسابي في معظم شأنه، بدءاً من حجاب المرأة وقيادة السيارة لها ومسألة الحداثة، حيث يجري تجاهل الرأي الآخر وتجاهل حقه في أن يأخذ وجوهاً مشروعة له في الاجتهاد بما إننا أمام مسائل غير قطعية وفيها رؤى متعددة، ولكن يجري فرض رأي اجتهادي واحد مع استبعاد غيره، ثم تجريم المخالف، وتعريضه لسلاح الكلمة الاحتسابية المدرعة بالحشود وبالصوت العالي، ولذا يجري ربط مسألة قيادة المرأة للسيارة وحجاب المرأة مع الحداثة والتغريب ليتسنى تبرير استخدام سلاح الكلمة عليها كلها مجتمعة.

على أن سلاح الكلمة هنا لا يقف عند شعار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما هو الأصل الاحتسابي (أمراً بهذا ونهياً عن ذاك) بل يتجاوزه لهدف كسب المعركة عن طريق إقحام قادة الأمة ومفتيها لكي يكون القرار رسمياً ومؤسساتياً وتكون مخالفته مخالفة قانونية تجري محاسبة الفاعل عليها بوصفها جناية. وهنا يكون

الاحتساب قسراً قانونياً وليس موعظة وإرشاداً إلى كلمة سواء بين الأطراف، وهذه حالة حسم مجتمعية أكثر منها أي شيء آخر، وكيف سينصفك من لم يتناقش معك ومن لا يسمع وجهة نظرك ويكتفي بسماع نفسه فحسب، ومن ثم يقرر نوعية السلاح الذي يجب استخدامه بدءاً من سلاح الكلمة إلى سلاح القانون وسلاح مقدمة المفتي بما له من مقام رفيع: أخلاقياً ومؤسساتياً ودينياً.

ب ـ مقدمة الشيخ ابن باز اعتمدت على كتاب معيب علمياً ومنهجياً، وهو كتاب في صناعة الظنون وينطلق من أوهام وليس عن معرفة، ومؤلفه لا يملك أية مرجعية علمية عن مادته، فهو لم يطلع على أي من مؤلفات الناس الذين تعرض لهم ولا يفهم في نظريات النقد ولا نظريات الحداثة وتعدديتها، ولم يدخل في حوار من أي نوع مع أي باحث أو مؤلف وليس في الكتاب مراجع تعطي المؤلف صفة الباحث العارف، وكل ما في الكتاب اقتباسات من قصاصات تشير إلى أن المؤلف يجهل سياقات الكلام حتى لقد نسب قولاً للجابري وأدان الجابري فيه (ص 112) مع أن القول ليس للجابري، وكان الجابري قد أورده ليرد عليه ويفنده[1]، وكذا راح يراهن على تصريف نقد الجابري للماركسيين (ص 113) ويحرف القول عن مساره وسياقه. وفيما كان الجابري ينقد الخطاب المتمركس حين يتشفع الماركسيون العرب باقتباسات من التراث الإسلامي مع أنهم ينطلقون من سلاح معروف (حسب عبارة الجابري)، حيث نظريتهم

(1) القول المقتبس عند القرني بزعم أنه للجابري هو في حقيقته لنسيب نمر كما ينص الجابري ويوثق ص ص 45 - 47، **الخطاب العربي المعاصر**.

تستند إلى المنهج المادي التاريخي، ومن الواضح أن كلام الجابري كان وصفاً للمنهجية الماركسية مع نقده لها، ولكن غياب السياق الثقافي عن بال مؤلف كتاب **الحداثة في ميزان الإسلام** جعله يوظف الجملة ضد الجابري ليقول بماركسيته أولاً (ص 110) ثم ليلحق به الحداثيين بعامة[1]، وهذا مثال يكشف عن سائر حالة الكتاب، في أنه قصاصات ربما تجمعت للمؤلف بجهود متعاونين معه ينقلون له مقتطفات ليس له علم عن مظانها. ومن الشائع في الوسط الثقافي أن الشيخ القرني استعان بمجاميع من الشباب ليجمعوا له ملاحظاتهم عن الحداثة، ومن الواضح أن هذا تم دون ضابط منهجي وقام على الحماس لتحقيق مطلب الشيخ، مدفوعين بأن هذا احتساب يقوم على الظن عندهم بأن الحداثة شر مستطير لا بد من كشف مخاطره، وجرت القراءة والتفتيش الفكري تحت هذا التصور فضاعت البصيرة بين القصاصات المبتورة ووقع الشيخ في مغبة الجزم المطلق بظنونه حتى صارت حقائق مطلقة لا يعتريها الشك.

من الواضح منهجياً ـ إذن ـ أن الشيخ عوض القرني قد أوقع نفسه ضحية لسوء الفهم بسبب عزل المقولات عن سياقاته العلمية ومن ثم ساء ظنه بالأمر برمته، وحفز نفسه للتصور الإيهامي بأن (للحداثيين أحلاماً وتطلعات، إلى أن يأتي اليوم الذي ينادون فيه

(1) قارن اقتباسات القرني المذكورة في صفحتي كتابه 112 ـ 113 مع كتاب الجابري، ص ص 45، 47، 150 وسترى مقدار الخلل في الفهم والنقل وتوجيه الكلام، حيث يتضح أن القرني لا يعي سياقات الكلام، ويتعمد تشويه الخطاب ويغش قراء كتابه.

بكل أفكارهم علناً وصراحة، بعيداً من الغموض الذي يتلفعون به الآن في الجملة ـ ص 55).

ولن يخلو هذا من مخادعة القارئ بعرض أقوال دون ذكر اسم صاحبها إذا كان هذا الاسم لا يخدم مشروع تشويه الحداثة، وحدث هذا في صفحة 73، حيث تم نقل كلام فيه توتير وتخويف مع إغفال اسم قائله، لأن ذكر اسم الأستاذ عزيز ضياء يربك الاقتباس بما أن ضياء لم يكن محسوباً على الحداثيين وكان يخالفنا في كثير من الأمور، ولذا احتال القرني على الأمر بنقل القول وتركه يمر ليحسب ضد الحداثة. وهذا يضاف إلى أمثلة كُثُرٍ جرى التحايل فيها على ذهن القارئ للكتاب للاستحواذ عليه وحصره في قصاصات توجه تفكيره ولا تسمح له بالمقارنة ولا بالمساءلة.

لقد تحول هذا إلى قانون ذهني مترسخ عنده ظن معه أن كل نظرية نقدية تتكلم على الإبداع بوصفه خرقاً للسائد إنما هي خبيئة تضمر نسف المعتقد الديني (ص 50)، وأنهم ينادون بإلغاء كل شيء حتى تصبح الأمة ذات عقيدة فارغة (ص 51).

وعبر هذا التجييش الذاتي تحفزت همة المؤلف ليشعر أنه يحمي الأمة من فيروسات التآمر والمخاتلة المحكمة عبر قصاصات ورقية تؤكد له ظنه، ثم كتب كتابه تحت هذا التوجس. لقد أوصل كتاب عوض القرني خطاب الصحوة إلى حد التجييش الاجتماعي العام وفعل الخطاب فعله في رؤية الناس للحداثة كمعنى ونظرية ثم كشخوص، حيث تعرضت أسماء الحداثيين بتخصيص اجتماعي خطر نال العائلات أبناء وبنات وتعرضت بناتنا لهجوم مباشر من بعض المدرسات في المدارس بوصف آبائهن بصفات كدعاة

الإلحاد، خاصة أن الكتاب كان مسبوقاً بشريط عن الحداثة أشاعته محلات الشريط الإسلامي وصار له تسويق عريض وتصديق هائل، ويحمل الشريط مادة هي نفسها مادة الكتاب، من حيث الاقتباسات المستلة من خارج سياقاتها، ومن حيث الدعاوى التهويلية. وليس الكتاب سوى النسخة الورقية للشريط، سواء بسواء، وصاحب الشريط كان تلميذاً عند القرني وعمل بحثاً عن الحداثة ثم نتج عنه كتاب للأستاذ وشريط للتلميذ، وشاعت ثقافة الكتاب والشريط بين الجماهير مرددين الاقتباسات نفسها والتوصيفات الواردة حتى أصبحت صورة الحداثي المارق الخطر هي المشهد الذهني والبصري عن أي اسم حداثي، وتبع ذلك صدور أعمال أخرى تسير في المسار نفسه، منها كتاب بعنوان **الحداثة من منظور إيماني** والعنوان يشير إلى التساوق والترابط في حال من التداعي والتسابق لتكرار الصيغ إياها، ثم ظهرت مجلة في لندن، باسم **البيان** وشاعت بين شباب الصحوة في السعودية، ونشرت مقالات تسير مسار كتاب القرني وشريط تلميذه، وظهر في المجلة مقال يقوم على تلفيق متعمد عنونه صاحبه بـ «هذه الخطيئة، فمتى التكفير» تعرض فيه لي شخصياً ولكتابي **الخطيئة والتكفير** وضمن المقال ثلاثة عشر سؤالاً، لفقها تلفيقاً من عنده، ثم لصق تحتها اقتباسات من كتبي، استلها من خارج سياقاتها، ووضعها تحت أسئلة من عنده، وكرر عبارة (يا دكتور عبد الله) ضمن أسئلته موهماً القراء بأنه قد أجرى معي لقاء وطرح عليَّ أسئلة، وذاك كذب محض وافتراء أجازه لنفسه، وكأن الكذب على الخصم مشروع تحت مظنة أن الخصم شرير يصح الكذب عليه لكشفه، ومن ثم جاءت الأسئلة ملغمة تحمل إيحاءات بمروق

الغذامي وتعززها ما لبسه الكاتب على نصوصي المقتبسة بصفتها أجوبة على أسئلته الملفقة، مع أني لا أعرف الكاتب ولم أتعرف عليه قط لا في حينها ولا حتى اليوم، ولم أعرف شيئاً عن الموضوع إلا بعد صدور المجلة بأشهر (**البيان**، ص 61 مايو 1995، لندن).

هنا نرى ثقافة التجييش التي سنها عوض القرني ونشر جوها فتحولت لتكون لغة احتسابية اجتماعية، وهذا ما دفع بي في ذلك الوقت وفي تلك الأجواء أن أفتتح كل لقاء جماهيري لي بالدعوة: (اللهم إني أعوذ بك أن أوتى من سوء فهم أو سوء إفهام) وذلك لما كنا نعانيه في كل حضور عام من جو مشحون بالظنون ضدنا، لدرجة أن الجمهور لم يعد يحضر للسماع لنا ولكن ليحتسب علينا إما بنية هدايتك ونصحك بما أنك مغرر بك ولا تعي ورطتك، أو بنية محاصرة شرك وحماية المجتمع من الاغترار بالسم المغلف بالعسل حسب تصورهم لنا. وهكذا تم تجيير الاحتساب الشرعي من صيغة لهداية البشر إلى خطاب في التشويه الثقافي والاجتماعي مما ورط أناساً خيرين صدقوا دعاوى هذه الحملة المكثفة فصاروا يعيشون حالة سوء الظن وسوء التعامل مع الغير، تحت مظنة الحذر من الفكر الضال وأهله.

ـ 4 ـ

الصحوة والمرأة

كانت المرأة وقضاياها أهم أسئلة الصحوة وتحولت كل قضية اجتماعية عمومية تخص المرأة إلى قضية احتسابية بدءاً من مسألة

الحجاب ووجوب غطاء الوجه، ثم مع قضية (قيادة المرأة للسيارة)، ومع المسألتين تم اختيار أكثر الآراء الفقهية تشدداً، وتم قسرياً تحويل الاجتهادات والخلافات لتوجيهها للحسم القطعي بوجوب غطاء وجه المرأة وتحريم قياداتها للسيارة، وتم تبني هذا الموقف احتسابياً، ولعبت حشود الصحوة دوراً كبيراً وحاسماً في فرض هذا التوجه بوصفه حكماً شرعياً ـ عندهم ـ ثم بفرض تطبيقه على أرض الواقع.

وهناك تماثل كامل بين قضيتي الحجاب وقيادة المرأة وفي الاثنتين معاً فتوى من واحد من أبرز شيوخ السلفية وأهمهم، هو الشيخ ناصر الدين الألباني ينص في الأولى بأن حجاب المرأة المسلمة لا يشمل الوجه[1]، وفي الثانية يقول إن قيادة المرأة للسيارة مباحة ولا وجه لتحريمها، وفي مقابله يأتي شيوخ سلفيون آخرون يقولون بوجوب غطاء الوجه ويرون عدم جواز قيادة المرأة للسيارة، ومنهم العالمان ابن باز وابن عثيمين، ويتبعهم في هذا عدد من هيئة كبار العلماء السعوديين، في فتاوى منشورة ورقياً ومعلنة صوتياً على القنوات[2].

إن وجود طرفين سلفيين يقولان أقوالاً متباينة في مسألة واحدة يعني بالضرورة أن المسألة موضع خلاف واجتهاد، كما يعني أن

---

(1) كتاب الألباني، **حجاب المرأة المسلمة**، المكتب الإسلامي، بيروت، 1987، وقارن الشيخ محمد العثيمين: **رسالة الحجاب**، مطابع القصيم، الرياض، 1388هـ.

(2) عن فتوى هيئة كبار العلماء حول قيادة المرأة للسيارة، انظر: **مجلة البحوث الإسلامية**، الجزء رقم 30 ص 296 ـ ربيع الأول 1411.

الأخذ بأحد الرأيين ليس سوى خيار مفتوح، ولا يصح أخذه على أنه مسألة إيمان أو مروق.

ذاك أصل منهجي في الفقه وعلومه، ولكن الأمر أخذ مساراً خطراً، حيث حضرت فكرة التغريب ونقلت القضية من كتاب الفقه وفصل الاجتهاد إلى كتاب الثقافة وانحيازاتها، ووضعت تحت القانون الذهني لنظرية التوجس من الفساد ورموز الفساد الذين يريدون الدخول على الأمة من باب الحداثة والتغريب والعلمانية، وأول مفاتيح هذا الباب هو موضوع المرأة، ومن ثم سيبدأون بوجهها السافر ثم بسيارتها المتجولة في الشارع وعبرهما ينفتح باب الاختلاط، وبعده تأتي سلسة الرذائل كلها ويحقق التغريبي العلماني مراده من هدم أركان المجتمع عبر هذه الحيلة الماكرة.

هذا هو القانون الذهني للتوجس وهو قانون ثقافي صار من أهم علامات الحشد الصحوي ومن أهم أدبياتهم في الخطاب وفي المسلك وتقوم عليه نظرية الاحتساب، ولذا يتم تجاهل الآراء الفقهية الميسرة للأمور حتى وإن كانت حجتها الشرعية أقوى وحتى وإن جاءت من أهم مراجع السلفية وأهم مرجع معاصر في الحديث النبوي، وهو معتمد عندهم وموثوق في كل أمر ماعدا مسألة الحجاب ومسألة قيادة المرأة، ويجري تعمد نسيانه والصفح عن ذكره، مع غصة عميقة كلما جاءت إشارة إليه، وليس من حيلة لحجب اسمه إلا بمقابلة اسمه بأسماء المشايخ الآخرين، ويجري صرف المجادلة بالقول إن ابن باز وابن عثيمين وهيئة كبار العلماء قالوا بعدم الجواز، وهي كلمة ليست للجدل والمحاورة ولكنها للإسكات وفرض الرأي المحبب احتسابياً، ثم ممارسة الضغط

عبر الحشود لتنفيذ الأمر إجبارياً بما إنه معركة ضد العلمانية والإباحية.

لم ينشطر المجتمع السعودي في أمر مثلما انشطر حول قضية (قيادة المرأة للسيارة) وهي مسألة عادية وتلقائية في أي حالة طبيعية ولكنها حولت لما هو غير طبيعي وابتدأت القضية في نوفمبر 1990 في يوم مشهود ومازال أثره قوياً في النفوس وفي الواقع وفي القرارات.

في ذلك اليوم (6/ 11/ 1990) قررت مجموعة من النساء القيام بمظاهرة على السيارات في شوارع الرياض يقدن فيها سياراتهن في مجموعة كاملة تتحرك من موقف للسيارات خاص بأسواق التميمي (السيفوي) في حي صلاح الدين، ثم يتجهن عبوراً من شارع إلى شارع، وكان رأيهن في هذا أنهن سيفرضن الأمر واقعياً ويكسرن قيد المنع ومن ثم تنطلق المسيرة وينكسر الخوف.

علمت أنا مع عدد من الأصدقاء بقرار السيدات للخروج قبل الحدث بليلة عبر هاتف جاء لنا يبلغنا بالقرار، وكنا نحن في اجتماع دوري وتشاوري نتكلم فيه على أمور المجتمع والثقافة وقضاياها، وكنا على علم بأن السيدات في اجتماع آخر يتدارسن خياراتهن وكيف يتصرفن مع قضية القيادة ولم يكن الخروج مقرراً حسب ظن الجميع حينها، ولكن الاجتماع النسوي أخذ بالتسخين حتى نضجت الفكرة وصار قرار الخروج ومن ثم جاء هاتف على منزلي من إحدى المشاركات تخبر زوجها الذي كان ضمن جمعنا لتبلغه بالقرار، لم يك منظر صديقنا عادياً وهو ينقل لنا ما سمع على

الهاتف، وهنا تحركت نفوسنا متفجرة بكل المشاعر المتخيلة ما بين احتفال بشجاعة القرار وما بين تحسب لمغبات الحدث وما يمكن أن يقع في الشارع، وكان عدد من الحضور معنا هم أزواج لسيدات من صاحبات ذلك القرار، ولا أظن أحداً منا نام تلك الليلة من شدة حماسه المعنوي ومن شدة تخوفاته أيضاً.

صارت المظاهرة النسوية لا لتمضي بخير ولكن لتفجر كل الشكوك المجتمعية والصحوية تحديداً ثم الحكومية، وذلك أنها تصادفت مع حالة الحرب المعلقة في الأفق غب احتلال صدام حسين للكويت (أغسطس 1990 ـ ونحن في نوفمبر 1990) ووجود قوات أجنبية في البلد، وكان الجو السياسي والاجتماعي متكهرباً مع حال المنطقة كلها.

استطاع الصحويون أن يستجمعوا أعلى درجات قوتهم وحشدهم ومارسوا ضغطهم منبرياً في خطب الجمعة وعبر المنشورات والشريط الدعوي، وعبر الحشود الطاغية والضاغطة ثم حصلوا على فتاوى من المشايخ، وجاءهم مدد من بعض الرسميين وأحد مديري الجامعات حين تبرأ من منسوبات الجامعة اللواتي خرجن في المسيرة، وكان عدد كبير منهن أستاذات في جامعة الملك سعود، وهذا التحشيد الذي حصل على هذا الكم من الدعم المعنوي والشرعي والمؤسساتي له تمكن من التأثير على صاحب القرار، فجرى تفسير الأمر على أنه مظاهرة احتجاجية تؤثر على الأمن الوطني وتهز السلام الاجتماعي وتعرض البلد لفتنة في زمن خطر وجو متكهرب كانت البلد بأمس الحاجة فيه للتماسك وتثبيت الجبهة الداخلية، ومن هنا جرى تصوير التظاهرة النسائية بوصفها

عملاً تآمرياً وخطة لضرب الجبهة الداخلية عبر دعوى حق المرأة في قيادة السيارة، والهدف أبعد من ذلك وأخطر.

هكذا تم تصوير أمر بسيط وتلقائي صدر عن نساء رأين حقاً من حقوقهن تحول إلى نقاش بيزنطي دون سبب ولا حجة شرعية أو اجتماعية، ثم بحثن في ما بينهن عن حلول وافتراضات للحلول ثم تولدت الفكرة في جلسة رأين فيها أن الأمر يؤخذ عبر كسر حاجز الخوف بما إنه تخوف اجتماعي سيكولوجي تصاعد بسبب كثرة الحكي فيه، ولن يكسر هذا سوى تنفيذ القيادة عملياً في شوارع الرياض وتقديم مثال حي على أن الأمر عادي وليس فيه ما يخيف، وكانت جلستنا مع الأصدقاء شاهداً على هذا التصور وكنا نعي ذلك بمثل ما كنا نتخوف من مغباته، ولكن خيالنا لم يصل قط إلى تصور ما حدث بعد ذلك[1].

كان الأمر بسيطاً ـ وهو لما يزل بسيطاً في قياس المنطق والواقعية ـ ولكن تعقد وظل يتعقد مع ازدياد القول فيه، مع أن النساء في الريف وفي البادية ما تركن القيادة قط منذ عقود وما زلن ولم يمنعهن أحد ولم يتمنعن هن عن حقهن. ولكن العقدة موجودة في المدن الكبرى فحسب، والتعقيد جاء من تحويل المسألة إلى قضية احتسابية جرى فيها اختيار أصعب الفتاوى، وجرى ربط القضية بفكرة المؤامرة وعلمنة المجتمع، وصارت هدفاً أولياً للحشد الصحوي يتغذى عليها ويعلق عليها كل تصوراته إلتي تمكنت منه

---

(1) كتبت عائشة المانع وحصة آل الشيخ كتاباً رصدتا فيه يوميات الحدث، انظر كتاب **السادس من نوفمبر، قيادة المرأة للسيارة**، جداول، بيروت، 2013.

وصارت عدسة ينظر عبرها لمقامه المعنوي، وكلما حقق مكسباً في هذه المسألة تبدى له أنه قد انتصر في جولة من الجولات المضادة للمد العلماني، واختصر معركته مع العلمانية في هذه العناوين التي صار يراها نقطة حاسمة بين أسلمة المجتمع وصيانة معتقده ومبادئه من جهة، والغزو الفكري المضاد والمتوسل بخطط أولية تفضي إلى فساد مجتمعي، يبدأ بابه وينتهي عند قيادة المرأة لسيارتها، وليس مستعداً أن يفكر بالمرأة الريفية والبدوية ولا بفتوى الشيخ الألباني وغيره ممن عرض القضية بصيغة واقعية من جهة ثانية، كما سنرى في المبحث التالي.

ـ 5 ـ

واقعية الاحتساب

من الواضح في عرضنا السابق عن قضية قيادة المرأة للسيارة أن ثقافة الاحتساب الصحوي اتجهت لأخذ أصعب الخيارات في تناقض تام مع ما روته أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم (ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما)[1]، ولقد وضع الإمام مسلم هذا الحديث في باب سماه (مباعدة النبي عن الآثام، واختياره من المباح أيسرة، ولكن الخيار الاحتسابي هو في التصعيد وليس في التسهيل، وفي خضم هذه المتاهة الثقافية يأتي الطرف الآخر ليمارس تصعيباً مماثلاً، حيث يجري وصف

(1) صحيح مسلم، كتاب الفضائل (مباعدة النبي للآثام واختياره من المباح أيسره)، حديث 2327.

المحتسبين بالتشدد والتطرف والرجعية، كرد فعل على صفات العلمانية والتغريب، وهذا ما أدى بشيخ جليل ومتعقل هو الدكتور خالد المصلح ليظهر على قناة دليل في لقاء فضائي مباشر وفتح فيه موضوع قيادة المرأة للسيارة بعد 12 عاماً من حادثة نوفمبر 1990[1]، وهو فارق زمني يشير إلى تعمق المشكلة وتمددها زمنياً، وتعقيدها المزمن، في حين أنها مسألة عادية وتلقائية لولا أن التأزيم الثقافي المتبادل صنع وتصنع هذا التأزيم الذي لا يسنده شرع ولا منطق ولا واقع اجتماعي أو تخطيطي.

ظهر الشيخ المصلح فضائياً ليقرر ما هو منطقي بالضرورة في أن مسألة استخدام المرأة لوسائل النقل لم تكن موضع سؤال شرعي على مدى تاريخ الإسلام كله منذ زمن الرسالة وما تلاه من أزمنة، والسيارة ليست سوى وسيلة نقل حالها حال الناقة والحمارة (وهي القياس الذي اعتمده الشيخ الألباني، وسأل هل يجوز للمرأة أن تركب الحمارة، ثم أيهما أستر لها السيارة أم الحمارة. . . !!)[2].

يطرح الشيخ خالد المصلح حجته الشرعية قياسا على ما درجت عليه أزمنة الإسلام كلها، إضافة إلى عدم وجود أي نص شرعي يقول بالمنع ولا حتى بالإباحة، وهذا الغياب تجويزاً أو تحريماً يجعل القضية خارج السؤال الشرعي ويؤكد عاديتها وتلقائيتها لدرجة أنها لم تدخل في سياق القول أو المناقشة.

---

(1) الدكتور خالد المصلح: قناة دليل، برنامج فتوى 25/ 5/ 2011 (موجود كاملاً على اليوتيوب بهذا العنوان والتاريخ).

(2) الألباني في يوتيوب عن المرأة وقيادة السيارة.

والمسألة حينها ستكون مسألة تقع تحت عنوان النظام والتنظيم الرسمي، وهنا يقول الشيخ إنها يجب أن تؤخذ من هذا المنطلق تحديداً، بعد فصلها عن القول الشرعي، ومن ثم فإن ما يجري نظامياً في منع شيء ما بقرار رسمي يصبح ممنوعاً ولا يحق تجاوزه بما إنه تنظيم ويدخل القول الشرعي حينها تحت عنوان أن المصلحة التنظيمية واجبة التنفيذ، وخروج الفرد بقرار منه يخالف الأنظمة سيكون فوضى اجتماعية مما لا يقبل شرعياً لا بوصفه حراماً، ولكن بوصفه اعتداء على النظام الاجتماعي للبلد الذي ارتأى حكامه منع شيء ما، مثله مثل إشارة المرور الحمراء التي لا يصح تجاوزها ليس بحكم شرعي كأصل للمنع ولكن بحكم تنظيمي وقانوني، والمخالفة فيه يترتب عليها عقاب يقره الشرع تحت مصطلح المخالفة وما يترتب عليها من ضرر يدان الفاعل به، وليس للفرد خيار في أن يقول إنه غير مقتنع بهذا اللون الأحمر للإشارة كموجه لحركته.

هنا يضع الشيخ المعادلة في إطار الواقعية البحتة ويحيلها لقانونية الواقع النظامي للمجتمع.

هذا نوع من الاحتساب الواقعي والمنطقي يوجه البوصلة باتجاه العمل نحو تعديل النظام ومن ثم تحل المشكلة، وهذا أمر حتمي يحمي الدين نفسه من مغبة الاتهام الجائر بتخلف المعنى الديني وتعقيده، بحيث إذا ما تم في يوم من الأيام رفع المنع الرسمي عن قيادة المرأة للسيارة فلن يكون هذا قراراً سلبياً يسجل ضد الشريعة بتهمة التغلب على تخلفها، ولن يكون قراراً سلبياً على الحكومة باتهامها بمخالفة الشرع وبوصفها بالعلمانية والتغريب، وإنما سيكون

رؤية تنظيمية اقتضت الحال تعديلها وتغيير القرار، وكلا الأمرين ظرفي، في حال المنع وفي حال السماح، وليس شرعياً.

ـ 6 ـ

طرح الشيخ خالد المصلح رؤيته تلك في 25/ 5/ 2011، أي بعد اثنتي عشرة سنة من حادثة نوفمبر 1990، ثم بعد عامين اثنين من كلام الشيخ المصلح جاءت حركة 26 أكتوبر2013، وضجت تويتر بالدعوة لخروج النساء فرادى (وليس في تظاهر جمعي) في ذلك اليوم المحدد، كل تقود سيارة لأي غرض نفعي كالتسوق أو توصيل أطفال أو مجرد التحرك داخل الحارات. وكانت دعوة رمزية للدفع نحو كسر التجمد على القضية الذي ظل يطول زمنياً ويتعقد ثقافياً ويتأزم حكومياً ومجتمعياً، وكان الرأي أن حركة سلمية وتلقائية ستساعد على تحفيز القضية وإحيائها في عيون المسؤول صاحب القرار.

قضية ستبدو للتاريخ من بعدنا أنها قضية بسيطة وربما فكاهية، ولكن الأمر أعوص من هذا بكثير، إذ تحركت **تويتر** بتوتر مضاعف ضد الفكرة وخرجت لغة بعضها شرس جداً، وبعضها يدعو لعنف جسدي مع تلويح خطر بالمساس بالأعراض وإهدار عرض من تخرج بسيارتها ذلك اليوم، وصاحب هذا مد مهووس بالتغريدات المتشنجة ضد الفكرة، وقابلها تشنج آخر من المتحمسين للفكرة، وصارت تويتر مشهداً لنزاع ثقافي سلاحه لغة التغريد، وظل هذا متصلاً مدة شهر أو يزيد، وهي المدة الدعائية للفكرة، وكلما اقترب الموعد تضاعفت التغريدات عدداً ولغة وتشنجاً.

وأخيراً تدخلت السلطة بقرار رسمي يؤكد ما هو معروف سلفاً بمنع المظاهرات في السعودية، وجاء هذا ذريعة لمنع حركة 26 أكتوبر، مع أنها لم تك دعوة للتظاهر وإنما كانت دعوة مفتوحة على كل مدن المملكة لحركة اختيارية وفردية لا يجمعها سوى موعد 26 أكتوبر، ولذا فقد كانت قراءتها على أنها مظاهرة حيلة لإدخالها في إطار الممنوع قانونياً، وتمت محاصرة الدعوة ووأدها كما وئدت نوفمبر 1990 وجرى الحكم على هذه كما تلك مع أن الفارق بينهما واضح.

لم يفعل كلام الشيخ المصلح أي أثر على صناعة الاحتساب ولا على تعقيله، وظل رجال الحسبة يأخذون برأي رآه الشيخان ابن باز وابن عثيمين في تحريم قيادة المرأة للسيارة وتابعتهما فيه هيئة كبار العلماء، وقد أشار الشيخ المصلح إلى تلك الفتوى، وأثنى على صلاح قائليها وورعهم، ولكن أشار بما تجب الإشارة إليه في أنها اجتهاد من الشيخين والهيئة، ولا تعدو أن تكون اجتهاداً رأياه، ولم يقل أحد منهم أن رأيه ذاك حكم شرعي قطعي، ولم يقلل أي من الشيخين ابن باز وابن عثيمين من مقام من قال بنقيض رأيهما، والشيخان معاً يعرفان فتوى الشيخ الألباني ولم يعترضا على قوله، والكل من مدرسة فقهية يقوم مذهبها على الحديث، وصار الاجتهاد والاختلاف داخل هذه المدرسة في خيارين كلاهما صواب من حيث منطلقه وبراهينه.

كان الأولى هنا أن يحضر حديث عائشة عن أيسر الخيارين، لكن الخيار غاب وجرى التصرف احتسابياً على أن ليس هناك خيار أصلاً، وأن الأمر شرع والخروج عنه علمانية وتغريب. ومن هنا

صار تحفيز القرار الرسمي لتسمية الخروج بأنه مظاهرة وتهديد للأمن الوطني وتم المنع ليجري تحويله ذهنياً إلى تحريم شرعي يلبس هذا بذاك ويزعم أن ولي الأمر وهيئة كبار العلماء مع الشيخين الأهم قالوا بإجماع بحرمة قيادة المرأة للسيارة.

وهنا يتحول ما هو عادي إلى تعقيد اجتماعي وثقافي ومؤسساتي، ويظل صوت التعقل الاحتسابي برنامجاً في فضائية لا أكثر، ولقد تتبعت بنفسي كل تغريدات تويتر على شهر كامل أملاً مني في أن أرى ذكراً لبرنامج الشيخ المصلح أو لفتوى الشيخ الألباني ولم أجد لهما من أثر، أي كانت المحاولة واضحة في حجب الرأي والتركيز على قول واحد من أجل محاصرة الأذهان في منطقة واحدة تخالف نظرية أيسر الخيارين وسنة رسول الله عليه الصلاة والسلام، وإحلال الأشد والأقسى في انتصار سيكولوجي يفرح به المتشدد من الطرفين ويصبح مادة لصناعة الصفات وتبادل التبكيت، وهو ما نعاه الشيخ المصلح على الجهتين معاً.

ـ 7 ـ

الاحتساب بالتبليغ

في منتصف عام 1964 سمعت كلمة (التبليغ) وصفاً لجماعة يتحركون جماعياً ويخرجون للدعوة متنقلين بين المدن والأرياف، وقيل لنا حينها إنهم جاؤوا من الهند وباكستان، ويدعون الناس للانضمام معهم وترك الدنيا من أجل الدعوة، وفي عنيزة، حيث كنت حينها جاؤونا ذلك العام وشاع خبرهم وسط المدينة وكانوا يتنقلون يومياً من حارة لحارة ومن مسجد لمسجد حتى جاء دور

حارتنا وتفاجأنا بهم يدخلون إلى المسجد عند صلاة العشاء وامتلأ المسجد بهم حتى وصلت الصفوف إلى خارج أبواب المسجد، وبعد الصلاة تقدم أفراد منهم وأخذوا بشرح فكرة الخروج للدعوة وندب المرء نفسه لهذا الشرف العظيم، وظلوا يحفزون الناس لهذه الفكرة، وفي الختام طرحوا النداء بأن يتقدم الحضور لإعلان انضمامهم للحملة ولكن لم يتلقوا رداً، فخفف المنادي من الطلب وقال ليأت من أراد الخروج معنا ولو لثلاثة أيام ثم خفضها ليوم، وزاد من التخفيض وقال ليأت معنا إلى الرس (وهي مدينة تبعد عن عنيزة بستين كيلومتراً) وعندما لم يأت، رد فقال: وماذا عن البدائع (مسافة 7 كيلومترات)، ولكن لم يتقدم أحد، وحينها نادى المنادي على اسم رجل ذكر اسمه كاملاً، وهو من أبناء عنيزة، ولكن تبين أنه ليس ضمن الجموع، وفهمنا من هذه الحركة أن الرجل كان قد وعد بالخروج معهم، ولكنه لم يفعل، ولا حتى للمسجد المجاور لحارته. وانتهى أمرهم في عنيزة أن تركوا ذكرى حميدة وصورة إنسانية في نفس كل من رآهم وتعامل معهم، وظلت قصصهم محل عجب ومحبة أيضاً.

وكان الملحظ اللافت عن جماعة التبليغ هو سلميتهم المطلقة وورعهم الشديد وزهدهم البين، حتى إنهم كانوا يرفضون كل دعوات الضيافة للطعام أو للسكن، وقد تقدم لهم رجل فاضل من عنيزة عارضاً عليهم منزلاً جديداً كان قد اشتراه للتو ولم يسكن فيه بعد[1]، واقترح عليهم أن يسكنوا فيه بدلاً من سكنى المسجد،

(1) هو العم عبد الله البراهيم السليم، وهو والد صديقي ورفيق دربي محمد السليم، رحمهما الله.

ولكنهم رفضوا العرض بعد أن شرحوا له أنهم ينامون في المساجد، ويأكلون في الأسواق، والأكل فردي وعلى كل فرد أن يؤمن أكله بنفسه وبطريقته، والشيء الجامع بينهم هو التحرك للدعوة والخروج لها دون ميزانية جماعية ومع اعتماد الفرد على نفسه في ما يخصه.

ظلت هذه صورتهم وظلت هذه الصفة السلمية عنهم تتزايد كلما رأينا أحداً منهم ورأيتهم في بريطانيا أثناء دراستي هناك في السبعينيات من القرن الماضي، وفي جدة بعد عودتي من البعثة، وكانت تلك صورتهم عندي وبتجدد مستمر، وقانونهم هو (التبليغ) أي توصيل الرسالة مشروطة بعدم المجادلة وتجنب الفرض، وإذا جاء رد رافض لهم فشرطهم أن تقول له: جزاك الله خيراً، ولا تزيد، وهذا منح أعضاء الجماعة دربة عالية في تربية الذات على اللطف وجعل اللطف هو جوهر الدعوة. ولقد حصلوا بذلك على تعاطف الشيخ محمد العثيمين ودافع الشيخ عنهم في مناسبتين مسجلتين صوتياً[1] ودافع الشيخ عن الجماعة في المناسبتين معاً.

ولكن مآل جماعة التبليغ انتهى بهم إلى شكوك تنشأت في نفوس العديد من المشايخ حتى لحق الشك إلى الشيخ العثيمين نفسه، ويبدو أن الشك فيهم قديم إذ ظهرت كلمة لمفتي المملكة الشيخ محمد بن إبراهيم بتاريخ 21/ 1/ 1382 (1962)[2]، فيها يحذر

---

(1) لهما تسجيل معروض على اليوتيوب بعنوان الشيخ العثيمين يروي قصة عجيبة عن جماعة التبليغ، وتسجيل آخر يرد على سؤال عنهم وكان الشيخ في جوابه يدافع عنهم ويزكي عملهم.

(2) مرصودة في موقع (منتديات جامعة قطر) على غوغل بعنوان (أقوال علماء السنة في جماعة التبليغ. ولرأي محايد عن الجماعة، انظر: **الموسوعة** =

من جماعة التبليغ ويشكك فيهم، ثم جاءت فتوى الشيخ الألباني ضدهم مستنكراً عليهم فكرة الخروج الجماعي للدعوة وواصفاً إياها بالبدعة بما إنها لم ترد عن أحد من السلف، وأن الدعوة عمل مستمر لا يتطلب تنظيم خروج مرتب ومخطط، وكأن هذا قد أثار الريبة عند الشيخ، وهي ريبة تصاعدت مع الزمن وتصنعت الشكوك حول أسباب سلميتهم والتزامهم بعدم المجادلة حول أمور الدعوة، وصارت كلمة (جزاك الله خيراً) كجواب قطعي على أي مجادل صارت سبباً للتساؤل وكأنها جملة تساق مساق تعطيل الدعوة وليس نشرها. ثم صار قوم يلتقطون عنهم جملة من هنا وأخرى من هناك، ويصفون عملية الخروج والمعاش التقشفي بصفات تجعل الجماعة بمثابة الدعوة الصوفية المناقضة للمعنى السلفي.

تصاحب هذا مع ظهور الصحوة واشتداد عودها حتى كثرت معها الأسئلة عن جماعة التبليغ ولا يخلو تجمع للحشود الصحوية من طرح سؤال عن الجماعة وطلب رأي المشايخ فيهم وتأتي الإجابات محيلة لقول الألباني ثم لتراجع ثقة الشيخ العثيمين فيهم وكذا تشكك الشيخ بن باز فيهم، وهنا تم توثيق الشكوك، وانتهى أمر جماعة التبليغ في السعودية تحديداً.

كانت السلمية ميزة والتبليغ بالمخاطبة الحسنى مع تجنب المجادلة بغرض الحيلولة دون المصادمة والمواجهة، كلها قيم إنسانية تصالحية يرون أنها تقود إلى الصلاح أخيراً ولو طال الزمن

= **الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة**، ص 115، إعداد الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الرياض، 1989، أما مجموع ما قيل ضدهم فمرصود في شبكة الأثري (alathary.net).

والجهد، ولكن لو فكرنا بأن الصحوة وقد تشكلت على نظام الحشود عملياً وعلى نظام التحصن ضد الفساد الثقافي والاجتماعي، فإن هذا يقتضي تحركاً عالي الإيقاع من أجل كسب حماس الشباب وتوظيف انفعالهم وقوتهم العاطفية، ولن تفيد المسالمة هنا، ولا بد من مصادمة الخصم الحداثي والتغريبي والعلماني وتعريتهم بخطاب سافر ومكشوف وصارخ من أجل إعلاء كلمة الحق وإبطال الباطل.

هذا تصور نظري وتأسيس حركي لا تستجيب له سلمية جماعة التبليغ ولا تشبعه، ولهذا وجدت شكوك المشايخ من جماعة التبليغ قبولاً في نفوس شباب الصحوة بما إنهم أهل حماس وقوة ويفتخرون بقوتهم في الحق ويرون مهادنة المبطل ضعة وتفريطاً بحق العقيدة الصالحة، وكلمة (جزاك الله خيراً) التي هي شعار التبليغيين ليست سوى مهادنة للباطل لا تقبل ولا تصح عند جيل الصحوة.

هنا تراجعت نظرية الاحتساب بالتبليغ وتكاد تكون اختفت تماماً، خاصة بعد تقبل السلطة الرسمية لشكوك المشايخ بالجماعة وصارت الجماعة في حكم الممنوعة رسمياً، مثلما منعت رمزياً بفتاوى المشايخ وبرفض الصحويين لنظرية الاحتساب بالتبليغ والمسالمة.

ـ 8 ـ

الاحتساب بالعنف

في مطلع العام الهجري 1/ محرم/ 1400 (20/ 11/ 1979) اقتحمت مجموعة جهيمان الحرم الشريف وفي فجرية ذلك اليوم

تفاجأ الناس بما لم يكن أحد قد وضع له حساباً ولا حتى في أسوأ الظنون، وهو احتلال الحرم الشريف وتحويله إلى ساحة حرب. وهناك عادت النظرات إلى تاريخ جهيمان السابق لهذا الحدث وجرى تتبع فكره الذي كان يتنامى تصاعدياً، وأبرزه ما جاء في رسالته الشهيرة (رفع الالتباس عن ملة إبراهيم عليه السلام)، وأهم عناصرها كانت ثلاثة مبادئ هي:

أ ـ أن تقول بالحق في الدعوة لتوحيد الله عز وجل، والتبرؤ من الشرك وأهله والبدع وأهلها والمعاداة في ذلك.

ب ـ عند ذلك يحصل الإيذاء والإخراج من الديار والأموال، وتكون الهجرة إلى مكان يجتمعون فيه.

ج ـ ثم بعد ذلك يكون القتال[1].

هنا نحن أمام النقيض التام لمشروع جماعة التبليغ، وقد تعايش المشروعان في وقت واحد ومكان واحد في تلك الفترة، بينما الصحوة لم تولد. وكم هي المسافة شاسعة بين سلمية التبليغيين وعنفية جهيمان، حيث يخط جهيمان طريقته برفض مطلق للمختلف والمخالف ويحسم أمره بالخروج رفضاً للمجتمع في حين يخرج التبليغيون حباً للمجتمع وملاحقة لأماكن تواجد الناس وتجمعاتهم ومن ثم التعامل معهم بمحبة وتسامح، بينما جهيمان يراهم كفرة

(1) رفع اللبس عن ملة إبراهيم عليه السلام. وهي رسالة مطبوعة ومتداولة وليس لها توثيق مكتبي، وانظر أيضاً: ناصر الحزيمي: **أيام مع جهيمان**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2011.

تجب مقاطعتهم والهجرة بعيداً عنهم للتطهر منهم ومن آثامهم، ثم إعلان الحرب عليهم تبعاً لذلك.

خرج جهيمان خروجاً حربياً بحجة الدعوة وملة إبراهيم عليه السلام، وكان خروجه هذا نهاية لمشروعه، وجاءه الرفض المطلق من الناس ومن المؤسسة الدينية ومن الدولة وانتهت نظرية الاحتساب بالعنف حينها (إلى أن تبنتها القاعدة).

وهنا نرى أن الاحتساب بالتبليغ والسلمية قد فشل في تحقيق وجود تنظيمي له، وكذا فشل الاحتساب بالعنف في تحقيق أي تقبل مجتمعي أو شرعي له، ومن ثم تفردت نظرية الاحتساب بالضغط بالمشهد والحشد، واحتلت الفضاء الاجتماعي دون منافس، وتوسلت بالحشد العددي وبالصوت الأعلى لتفرض وجودها المعنوي أولاً ثم لتفرض شرطها في وضعها في الحسبان في ذهن المخطط الرسمي والمفتي والحاكم، وتمكنت من إنتاج ثقافة احتسابية رأينا علاماتها كلها، وهي علامات ظلت تنتج ذاتها في تحرك مستمر.

ـ 9 ـ

ثقافة الاحتساب

عرضنا لثلاثة أنواع من الاحتساب المنظم، كان لها كلها وجود عملي في المجتمع السعودي، وهي الاحتساب بالعنف ويمثله جهيمان، وهو مشروع فئوي مغلق وله حالة من التنظيم العالي والتخطيط الحربي بدءاً من الهجرة عن الأرض الفاسدة ومفارقة أهلها، وانتهاء بالهجوم على الحرم الشريف وإعلان الحرب.

ووصلت الحركة إلى رفض مطلق من الكل، وكذلك جرت تصفية جماعة التبليغ وانتهى مشروعهم في نظرية الاحتساب بالتبليغ وبالمسالمة لفظياً وسلوكياً، وإن اعتمدت الخروج المنظم والتحرك الجماعي.

أما الاحتساب الذي اكتسب قوته المعنوية وتحققت له الحشود فهو احتساب الصحوة الذي حصل على مباركة من المؤسسة الدينية وأبرز رموزها، وحظي بمهادنة من الدولة كما هادنها هو وجعلها هدفاً له من حيث إرضائها لدفعها لتبني وجهة نظره، وقد نجحت الصحوة في تحقيق موقعها الآمن، مع الحكومة ومع الهيئات الدينية وكذلك كان لها قبول مجتمعي احتضنها في البيوت والمساجد وفي التسخير المعنوي، مما حماها من القمع أو المحاصرة.

وسيحضر الآن السؤال عن أدبيات الاحتساب وثقافته ونفصلها في الآتي:

أولاً ـ يقوم احتساب الصحوة على أساس التطوع الذاتي من أفراد ترى منكراً وتندب نفسها لإزالته، ثم تسعى لاستجماع الأعداد وحشد المؤيدين لتكثير سواد المسلمين (حسب عبارتهم)، وسيتحول العدد حينها إلى قوة معنوية مؤثرة، ولقد شهدت قاعات المحاضرات العامة ومعارض الكتب مناظر لهذه الحشود، وكانت قوتها ضاربة ومرعبة أحياناً حسب درجات الأصوات المتعالية ودرجة القضية المعترض عليها في مقابل نوعية رد الفعل من الطرف المقابل. وكلما تقوى تعنت المحتسب عليه تقوت الحشود صوتاً وعدداً إلى أن تفرض رأيها وتحسم الموقف، والتصعيد دوماً هو الطريق لتحقيق المراد. كما شهدت عليه كل المناسبات التي تمت فيها المواجهة.

ثانياً ـ في معرض الكتاب (مارس 2012/ الرياض) حصلت مواجهة احتسابية مبنية على ما سمع به المحتسبون من وجود كتب فيها مخالفات شرعية فحضروا في جماعة يقودهم بضعة أشخاص، وكانوا يدورون على أجنحة الكتب ويتصادمون مع الناشرين ويتخذون قراراتهم بأنفسهم في سحب الكتب من الأرفف وفي منازعة صاحب الجناح على إحضاره لتلك الكتب المشكوك فيها، وهذا مثال عام يوضح نظريتهم في الاحتساب.

ثالثاً ـ في معرض الكتاب المذكور كان هناك هيئتان حكوميتان مسؤولتان عن المعرض والكتب التي فيه والسلوكيات التي تقع داخله، وهما إدارة المطبوعات المتخصصة في أذون الكتب وفي سحب الممنوع، وكذا هناك مكتب (هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) وهي جهة احتسابية حكومية تتولى كل أمر يخص مجالات الاحتساب رسمياً.

ولكن الاحتساب الصحوي لم ير ترك الأمر لهاتين الجهتين، تصوراً منه أنهما مقصرتان ومهادنتان، ويغضان الطرف عن المخالفات إما تسامحاً وإما لنقص في أدائهما بحيث تمر المسائل دون مراقبة، ومن هنا يرى المحتسبون المتطوعون أن الأمر الشرعي قد تم إهماله ومن واجبهم إتمام النقص وإقامة الحق بأيديهم.

رابعاً ـ الأصل في الاحتساب أنه: من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان، ولذا فإن المحتسبين يرون أنهم ليسوا في منزلة أضعف الإيمان، ولكنهم في مقام الإيمان القوي، وذلك أن الحشد الذي

معهم يعني القوة المعنوية تبعاً للقوة العددية وقوة الصوت العالي والرأي الحاسم، ولا يرون مجالاً لوجهات النظر، تماماً كما عرضنا من قبل عن تجاهلهم لفتاوى العلماء في مسألة قيادة المرأة للسيارة ومسألة الحجاب ومسائل خلافية أخرى، وهنا يسقط الخلاف وتنتفي الاجتهادات، ويتم فرض الرؤية التي يرى المحتسب أنها الأصح، ولذا يجري دوماً الإحالة إلى جملة (إجماع علماء الأمة) وسيجري تفسير كلمة الأمة بحصرها على علماء بعينهم وما عداهم لن يكون في سجل علماء الأمة بما إنه اختلف عنهم.

خامساً ـ إذا جرى إلغاء الاختلافات الفقهية وتجاهل الاجتهادات الأخرى فهذا سيعني أن الاحتساب سيكون من باب فرض رأي المحتسب، وسيكون سلطة ذاتية بقرار ذاتي وبتنفيذ ذاتي، مبني على قناعة متواترة بين فريق الاحتساب المخصص ولا يتسع الصدر لمناقشة القناعة أو لمخالفتها، ومهما اختلف المختلف معهم فإنه لا يملك الحق في الاختيار أمامهم أو للأخذ بما رجح عنده، ولكنه مجبر على الانصياع ولا حيلة له غير الانصياع والتسليم.

سادساً ـ ستتحول المؤسسة الرسمية حينها إما لجهاز شبه ملغي أو لجهاز مهادن للمحتسبين، ويسير مع جوهم تفادياً للصدام، وهذا هو ما يحدث في أغلب المواقف تبعاً لما يتمتع به المحتسبون من قبول عام يبرر لهم، ويخفف من لومهم بحجة أنهم أهل خير وصلاح وتقوى، وأن غيرتهم على الدين والمجتمع هي التي حركتهم، وبما إنها شعور نبيل فهذا يكفي للتسامح مع غلطاتهم التي ستفسر بأنها غير مقصودة.

سابعاً ـ تبعاً لهذا كله يأتي سؤال الاحتساب وهل هو حق شخصي أم هو قانون مؤسسي. . . !!

لن نغفل عن كون الاحتساب هو في أصله مسألة تفكير وتعبير، ومن حيث هي كذلك فهي حق فردي كحرية في الرأي ثم هي حرية في التعبير عن الرأي، وهذا قانون ثقافي وديموقراطي لن يصح منازعة أحد عليه.

ثم إن الاحتساب أمر شرعي وأخلاقي.

ولكن الاحتساب مشروط بالتدرج من التغيير باليد أو اللسان أو في القلب، ومن الأكيد أن صاحب اليد هو السلطة الرسمية وليست حقاً للشخص غير المخول باستخدام اليد، بما إنها تعني قوة الفرض والتنفيذ. أما اللسان فهو قيمة لغوية تعبيرية وسيدخل في إطار الحق الذاتي لصاحبه، ولا وجه لمنعه من ذلك بأي حق من الحقوق.

ومن هنا فللمحتسب أن يمارس حقه الذاتي في أخذه الخيار الفقهي الذي يراه، ويمارس حقه في التعبير عنه، ولكن ليس من حقه أن يمارس سلطته في الفرض والضغط والمحاصرة والملاحقة. وهذه أمور تعود للسلطة الرسمية وليست له.

من غير هذا وإذا تجاهلنا هذا التقسيم فسوف يكون المحتسب صاحب رأي وسيكون قاضياً وشرطياً في آن واحد، ولو مارس كل منا هذا الدور وندب نفسه لهذه المهام الثلاث مجتمعة لما أمكن لعجلة المجتمع أن تتحرك بسلام لأن لكل واحد من الناس هوى في رأيه وهوى في تمثل رأيه ورغبة في فرضه وتسيير البشر على منواله، وهذا أمر لا يقول به أحد.

هنا نلحظ سلطة المعنى الحشودي على أصحابه حيث يكون العدد والصوت معاً قوة إقناعية ذاتيه تشعر المنتمي للجماعة الضاغطة بأنه وأنهم على حق وأن المخالف مبطل، مع أننا لو أعملنا نظرية المخالف الثقافي مثلاً للزمنا إحراق دواوين العرب منذ جاهليتهم حتى اليوم، وللزمنا إحراق كتب العصر العباسي في معظمها وسنلحق بها كتباً لأكابر علماء الأمة من مثل ابن الجوزي وابن القيم، مما ورد عندهم من نقولات عن العشق والحب لا تختلف عما يستنكره البعض منا في روايات حديثة. وهذا قياس بسيط يقاس عليه أمور أخر وأشدها مسائل الخلاف الفقهي الكبيرة التي يجنح البعض إلى تجاهلها ومسحها ليفرض واحدة تميل لها نفسه دون غيره، وليس من خلل في الاختيار الذاتي، ولكن المشكل يقع حينما تسعى لفرضها على المجتمع كله. وليس أشد هنا من أن نتصور قاعدة اختيار الأصعب والأشد في حين كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يختار الأيسر كلما صار بين خيارين.

وسيظل الاحتساب حقاً ثقافياً في حرية التعبير والتفكير، وقبلها هو حق شرعي وأخلاقي، ولكن حقوق الخلاف الفقهي أوجب منه ولن يكون لك خيار مبرر ما لم يكن لغيرك خيار مماثل حسب ترجيحاته، وقد قال الإمام الشاطبي رحمه الله بوجوب الاجتهاد على العامي لأن آراء العلماء بالنسبة إليه هي مثل الأدلة[1]، ولن يستقيم ذلك إلا بأخذ آراء العلماء كلها في الحسبان حين لحظة الترجيح والموازنة، وبالأخص هي شرط على المحتسب لكي يكون

(1) انظر عبد الله الغذامي: **الفقيه الفضائي**، فصل الاجتهاد.

على بينة من كل رأي فقهي يختلف مع ما عنده لكي يحمي نفسه من الجور والتسلط فيأثم بدلاً من أن يأمر بالمعروف.

* * *

يتضح أخيراً أن الخلاصة الاحتسابية التي تصدرت نشاط الصحوة كانت من صنف المعارك غير المدروسة، والتركيز كان غير منهجي مما تسبب في نهايات غير ما كان مأمولاً، وكما رأينا فإن المعارك تركزت حصرياً على أربع قضايا هي:

أ ـ قضية الحداثة

ب ـ قيادة المرأة للسيارة

ج ـ حجاب المرأة (غطاء الوجه)

د ـ النشاط الثقافي في المنابر العامة (ومعرض الكتاب)

وهي مسائل استنفدت كل جهدهم وطاقتهم، تأليفاً واحتشاداً وخطابة ووعظاً، مع ممارسة أعلى درجات الضغط الاجتماعي والفئوي.

وهي كلها قضايا خلافية واجتهادية، فقهياً وثقافياً واجتماعياً، والحجة فيها توضع وتتقوى حسب الظرف وليس حسب البرهان، وهذا عزز الجانب الظرفي على حساب الجانب المعرفي والفقهي، فيقوى موقف الاحتساب الصحوي إذا توفر له الصوت العالي والأسماء القوية والحشد الكبير، وكلما نقص واحد من هذه العناصر ضعفت الحركة وتقلصت درجات التحقق.

وفي مقابل هذا ظلت الآراء الفقهية المخالفه لما تبناه المحتسبون الصحويون تتسع من بعد كتمان وتتسرب حتى لصفوف المحتسبين أنفسهم، فيتكشف لهم أنهم قد بالغوا في تصورهم

وشددوا في تطبيق نظرية (سد الذرائع) كما أشار الدكتور محمد الحضيف[1]، وكأنما شدوا الحبل حتى انقطع.

كلما كان هناك تعدد في الآراء الأصلية في أي مسألة، فإن حجب بعض هذه الآراء سيتكشف بعد وقت، وهنا تضعف حجة صاحب الرأي الواحد، مهما كان له من قوة في وقت من الأوقات، وستجد الآراء الأخرى طريقها في تمثيل نفسها مقابل إضعاف موقف الرأي المسيطر، وهنا ستحضر التعددية الثقافية والفقهية والاجتهادية بالضرورة، وهذا ما سيدفع بالصحوة إلى مرحلة (ما بعد الصحوة) كما سنرى في الفصل القادم.

(1) محمد الحضيف: برنامج حراك، المبالغة في سد الذرائع، قناة فور شباب 6/ 12/ 2013 (موجود على اليوتيوب بعنوان: الصحوة بعيون الغذامي).

الفصل الرابع

ما بعد الصحوة
(التعددية الثقافية)

ـ 1 ـ

الظرف الثقافي

من المهم أن نضع في كامل تصورنا أن (الصحوة) ظرف ثقافي، وبما إنها كذلك فهذا يعني أنها استجابة لمعاني ثقافية ظرفية، مثلها مثل التيار العروبي، وكل منهما أخذ دورة زمنية في حدود عشر سنوات، فالعروبة بلغت حدها الرمزي جماهيرياً ما بين 1956 ـ 1967، بدءاً من إعلان عبد الناصر لتأميم قناة السويس في مواجهة حاسمة ضد القوى الاستعمارية (بريطانيا وفرنسا تحديداً ومعهما إسرائيل تبعاً)، وهي لحظة أحس العرب كل العرب من المحيط إلى الخليج أنهم في موقف تاريخي يعيد لهم استقلاليتهم وقيمتهم المعنوية والرمزية، وظل هذا يتصاعد حتى شمل الحفلة الكبرى جماهيرياً مع إعلان الوحدة بين مصر وسوريا (1958 ـ 1961) وأحس كل مواطن عربي أن قدمه على الطريق المأمول والمنتظر، ولكن الانفصال عام 1961 أثار الوجع الرمزي وكأنما كان

بانتظار 1967 لتكسر جرة الأحلام، مما جعل الحس العروبي يأخذ في خطه التنازلي، وأخذت الرمزية تتصدع حتى تهشمت تماماً مع كامب ديفيد عام 1978.

دخلت الجماهير العربية بعد ذلك في مرحلة من الفراغ الرمزي وجرى التصور بأن الشباب العربي انصرف عن المعنى الكبير له وصار أنانياً ومشغولاً بذاته ومتعته الخاصة، وكأن الجينز والكوكاكولا المحرمات قومياً من قبل صارتا فيروسات معنوية تفتك بالجسد الرمزي وتنهيه تبعاً لتماهي الشباب مع العلامات الأمريكية وكأنما هو تماه ذوقي وثقافي مطلق.

مع هذا الفراغ الرمزي المخيب للآمال وشيوع الحس باليأس والإحباط تعثر الحس المعنوي للأمة بعد أن فقد المعنى العروبي، ومعه المعنى اليساري بعامة، وحال العرب مثل حال كل شباب العالم الذين غادروا اليسار يائسين وقانطين من أحلام اليسار ووعوده الكبرى، وهنا لم يبق عربياً سوى الرمز الإسلامي، إن هو تحرك بين صفوف الشباب، وهذا ما حدث حيث جاءت الصحوة في توقيت مستحق حسب الفراغ الرمزي الظرفي فقامت بملئه واكتنزت نفوس الشباب بهذا الرمز وتحركت علامات الرمز ومعانيه في مصر بدءاً من 1970 وفي السعودية ما بين عامي 1987 ـ 1997 (وقد رصدنا علامات الحشد الصحوي في السعودية صعوداً وانحساراً في الفصل الأول).

وهذا لا يعني أن الصحوة انتهت بعد تلك التواريخ، وكذا لا يعني أن العروبة انتهت وانقطع سرها، بل الذي تراجع هو القوة

الحشودية الجماهيرية تحت أحد الرمزين، ولكنهما باقيان في صور متنوعة وإن فقدا الهيمنة المطلقة على رؤوس الشباب والشابات، ولم يعد الجيل العربي الشاب كله عروبياً كما صار له حين نضوج ظرفه، ولا هو صحوي كما كانت قمة الصحوة، واكتفى كل منهما بذروته في عشر سنوات هي فترة رمزيته الشاملة، ولكن كل واحدة منهما تركت معانيها ودروسها الكبيرة، مع فارق واحد جوهري هو أن العروبة تولت الحكم في عدد من البلدان العربية، ولم تحقق في أي منها نجاحات توازي الوعود، حتى شعار الوحدة والحرية والاشتراكية كان ضحية أولى ضحى به أصحابه كما حدث بين سوريا والعراق، حيث كان العداء بين فصائل حزب البعث في البلدين هو ما قتل الشعار نفسه، مثلما قتله الانفصال السوري عن مصر من قبل، وبهذا أسقط الحاكم القومي شعاراته وقتلها علناً. بينما لم يتول الصحويون حكماً في أي بلد عربي ولذا ظلت الشعارات غير ممتحنة من حيث تحقيق وعد اجتماعي سياسي عن دولة عصرية تعيد مجد الأمة، لكن ومع عدم وجود إخفاقات رسمية حكومية وهزائم حربية صارخة مثل هزيمة 1967 إلا أن الصحوة تراجعت جماهيرياً من بعد 1997، والسبب كما أشرنا إليه في الفصل الأول هو فيروس التوجس الذي صاحب الجيل الصحوي وغرس فيه ضد البيئة المحطية بوصفها بيئة تغريبية وفاسدة يجب الحذر منها وتجب مواجهتها (كما وضحنا بتفصيل) وهذا أدى بالخلية. الأولى (الشاب الصحوي المفرد) إلى أن يتكشف له أن الكون المحيط به ليس بالسوء الذي شبه له، واكتشف أن عزله عن المحيط يحرمه من الواقع العصري بكل

شروطه وهنا بدأ التفكك الداخلي، متزامناً مع توقف التغذية من الصفوف الناشئة إذ توقف الانضمام للصحوة ووقف العداد على الأرقام السابقة دون زيادة ودون تغذية جيلية تزيد الحشد وتقويه، ولهذا تلاشى الحشد الكبير ولكن الأثر والتأثير لم يختف، ودخل المعنى إلى مرحلة المابعد (ما بعد الصحوة في حالتنا هذه كما سنوضح في مباحث هذا الفصل).

لقاء العربي بالإسلامي

لا شك في أن العربي والعربية بعد تجاربهما المرة مع المستعمر ومع الإخفاقات في وعود الساسة فإنهما ظلا يدركان أن المعاني الرمزية لهما هي في الإسلام والعروبة، ويدركان أيضاً أن كل انشطار بين الرمزيتين هو إضعاف لهما معاً، وما هو أخطر من ذلك هو أن نكتشف عند التأمل أن القضايا الكبرى وذات الشأن المصيري هي نفسها عند الطرفين، العروبي والإسلامي معاً، فقضية الوحدة والاستقلال وسؤال النهضة ومجد الأمة واستنهاض تاريخها ورمزيتها، هي كلها معانٍ مشتركة بين كل نظرية نهضوية إسلامية كانت أم عروبية، وهنا فإن المتبصر بالنزاع بين الإسلاميين والعروبيين سيكتشف أنه نزاع سياسي وليس نزاعاً مبدئياً، وهذا ما حدا بفئة من المتطلعين للمعاني من عروبيين وإسلاميين لطرح مشروع يوحد الصف ويوحد العمل ما دامت الأطراف كلها تتفق على المبادئ الكبرى لمشروع الأمة الناهضة والمواجهة لظرفها الزمني وما يحمله من مخاطر تقتضي التزود بقيم تحمي الكيان.

نشأت الفكرة عام 1989 تحت اسم المؤتمر القومي

الإسلامي[1]، تحت معنى (الاستقلال الوطني وسيادة الأمة على أرضها. . . استجابة لتحديات المرحلة) مستنجدة بحيوية الأجيال الصاعدة، وهي إشارة إلى الواقع على الأرض حيث إن القوى الإسلامية تمتلك قوة عددية حاشدة من الممكن تجييرها وتفعليها لمصلحة بناء فكرة النهضة على معاني الاستقلال وسيادة الأمة، بدلاً من انشطارها الداخلي في ما بين أعلى رمزياتها إسلامياً وعروبياً.

سارت الفكرة حتى تمخضت عن أول مؤتمر لها في بيروت عام 1994، وضم مفكرين تربويين وسياسيين من إسلاميين ومن قوميين، وتوالت مؤتمرات هذا المشروع، ولكنه ظل فكرة للتمني ولم تجد لها سوقاً في الشارع العام ولا في مكاتب الساسة ولا مؤسسات المجتمع النظامي كجامعة الدول العربية أو غيرها.

تظل هذه فكرة صحيحة إذا نظرنا في المبادئ المشتركة، وحينها سنقول إن خلاصة الظرف الثقافي العربي بمرحلتيه، العروبية والصحوية، هو ظرف في الرمزية، وكان له أن ينجح في أي من الظرفين لأنه يحمل سر الوعود الكبرى المطلوبة في الضمير العربي.

تتغير الظروف وتتغير معها حركة الرمزيات، وزمننا هذا هو زمن التعددية الثقافية وتنوع الهويات (هويات ما بعد الحداثة)[2] وهو زمن يفرض التعددية ولذا ستكون الصحوة جزءاً من هذا التعدد والتنوع الظرفي الثقافي، وهو تعدد يشمل ولا يخص، وكذا لا

(1) موقع المؤتر القومي الإسلامي، انظر البيانات والصفحة الرئيسية.

(2) ناقشتها في كتابي: **القبيلة والقبائلية، هويات ما بعد الحداثة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، 2008.

يعطي مجالاً للاستقلال الثقافي، بما إن التنوع هو القوة الفاعلة اليوم، وليس هذا خياراً ولكنه إجبار ظرفي لا حيدة عنه، ولا شك في أن (بعض) رموز الصحوة أدركوا هذا ووظفوه لمصلحة توجههم، وظهرت ظاهرة (الدعاة الجدد) واستخدام الفضاء والصورة ومواقع التواصل الاجتماعي وتوظيف الصوت واللون والتفاعلية وظهر (الفقيه الفضائي) وقد خصصت هذا المصطلح بكتاب كامل لأهميته ورمزيته الثقافية الفاعلة والتفاعلية[1].

هذه عتبات ثقافية تحركت الصحوة باتجاهها، كما سنرى.

ـ 2 ـ

نقد الصحوة

كلما تنبهت النظرية إلى أخطائها فهي ـ إذن ـ تدخل لمرحلة جديدة من سيرورتها، ولقد حدث هذا للحداثة حين تكشفت لها أخطاؤها فدخلت لمرحلة ما بعد الحداثة.

والسؤال: هل بدأت الصحوة كاملة وناضجة، أم بدأت مراهقة ثم أخذت بالنضج...!!!

وهل كان لها أخطاء، أم كانت محصنة وتامة منذ ولادتها....!!

لقد طرح الشيخ القرضاوي نظريته حول الصحوة بأسلوب النقد الذاتي، من داخل المدرسة ومعها ومن أجلها، وذلك في كتابه

---

(1) كتاب: الفقيه الفضائي، تحول الخطاب الديني من المنبر إلى الشاشة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، 2012.

الصحوة الإسلامية من المراهقة إلى الرشد[1]، وهو كتاب يضع الصحوة في مشرحة الرؤية الناقدة في ما بين أخطائها أو أمراضها كما قال في لقاء له عن الصحوة[2].

وفي الكتاب يشرح الشيخ أعراض المراهقة الفكرية للصحوة ويحدد طرق تلافيها، وحصرها في عشرة أعراض (أمراض) مع المقابل العلاجي لها وهي كالآتي:

1 ـ من الشكل والمظهر إلى الحقيقة والجوهر

2 ـ من الكلام والجدل إلى العطاء والعمل

3 ـ من العاطفية والغوغائية إلى العقلانية والعلمية

4 ـ من الفروع والذيول إلى الرؤوس والأصول

5 ـ من التعسير والتنفير إلى التيسير

6 ـ من الجمود والتقليد إلى الاجتهاد والتجديد

7 ـ من التعصب والانغلاق إلى التسامح والانطلاق

8 ـ من الغلو إلى الوسطية والاعتدال

9 ـ من العنف والنقمة إلى الرفق والرحمة

10 ـ من الاختلاف والتشاحن إلى الائتلاف والتضامن

في هذه المرئيات العشر يعرض القرضاوي تصوره لحال الصحوة ناقداً لها، ثم راسماً لخطة طريق تفتح لها آفاق العمل

---

(1) يوسف القرضاوي: **الصحوة الإسلامية من المراهقة إلى الرشد**، دار الشروق، القاهرة، 2003.

(2) لقاء الشريعة والحياة مع القرضاوي حول الصحوة، وتم تفريغ اللقاء في نص مكتوب على موقع الشيخ القرضاوي.

والتفاعلية الثقافية والظرفية، لكي تقوم كمشروع للتأسيس وتخرج عن كونها نظرية في الرفض ومقاومة الظروف، ولن تدخل الصحوة لمجال الوعي المنتج إلا إذا أخذت بهذه المبادئ العشرة متبنية للصيغة الإيجابية لمعنى العمل الواعي والمؤسس، ومتخلصة من أعراض المراهقة لكي تدخل في الرشد، حسب تعبيرات القرضاوي.

وعاد القرضاوي بعد سنوات من صدور الكتاب ليؤكد الأفكار نفسها[1]، ويزيد في إيضاحها وتوسيع الرؤية فيها ليدخل في أبعاد سياسية وتداولية كما سنعرض لها لاحقاً.

ويأتي صوت آخر من رموز الصحوة هو الدكتور محمد الحضيف ليشير بالنقد للصحوة في تقصيرها في قضايا المرأة وفي مغالاتها في توظيف مفهوم (سد الذرائع) حتى كادت تغلق أبواب التفاعل مع المتغيرات ومع الظرف الثقافي والاجتماعي المحيط بها[2]. وهذه كلها نقود من الداخل تكشف عن حاجة الصحوة للخروج من زمن رد الفعل إلى زمن إنتاج النظرية النهضوية الخاصة بها، في اتساق مع تحديات الثقافة العصرية واشتراطات التحولات الكبرى.

---

(1) لقاء الشريعة والحياة، قناة الجزيرة (السابق).
(2) برنامج حراك، قناة فور شباب 6 / 12 / 2013 (الحلقة على اليوتيوب، بعنوان: الصحوة بعيون الغذامي).

ـ 3 ـ

نظرية الآخر مقابل الذات

كيف تعيش الصحوة مع الآخر المختلف والمخالف، المختلف ديناً ومذهباً والمخالف رؤية وفقهاً. . . !!

يقول القرضاوي عن صيغة التعامل هذه ويحددها كالآتي: (إذا كانت اشتراكية معتدلة واشتراكية تؤمن بالحريات وتؤمن بحق الشعوب وبحقوق الإنسان، نحن نتعاون معها ونتعاون حتى مع العلمانية المعتدلة، فيه علمانية معتدلة وعلمانية متطرفة، فيه علمانية لا تريد أن يبقى للإسلام أي كيان ولا تريد أن تعطي المسلمين أي درجة من درجات التحرك فهذا إنما أنا أقول حتى العلمانية المعتدلة ممكن أن نمد لها يداً إذا كنا أمام عدو مشترك، كذلك الاشتراكية المعتدلة)[1].

هنا نجد أن القرضاوي يبني إجابته حول العلاقة على أنها تتأسس من مبادئ حقوق الإنسان وحق الشعوب والحريات وهي المعايير التي تحدد العلاقة بين الذات والمختلف، وهذا معنى سياسي تداولي يضع الصحوة في إطار المبادئ العشرة التي رصدها كتاب القرضاوي وجاء هنا ليضعها في نظام رؤية محددة في العلاقة مع القوى الثقافية المنافسة والمجايلة.

وتبعاً لهذا فإنه يبني نظريته على الاعتدال في الرؤية وفي العلاقة معاً، وكما حدد (نحن لا نصف ولا نكفر الدول، بمعنى أن

(1) برنامج الشريعة والحياة (السابق).

التيار الوسطي الإسلامي لا يقوم على عقيدة التكفير، تكفير الأفراد أو تكفير المجتمع أو تكفير الدولة)[1].

ويأتي صوت آخر من الشيخ سلمان العودة يقول بعبارة كاشفة وقوية (توظيف الدين للسياسة يفسد الدين والسياسة معاً)[2].

كل هذا كلام يأتي من رموز صحوية كشفت برؤيتها عن وعي منفتح في الموقف من الآخر المخالف والمختلف، وعن رؤية في مفهوم السياسة الاجتماعية والثقافية تكسر الفئوية التي غلبت على الصحوة في مرحلتها الأولى، وهي مرحلة غلب عليها الحماس العاطفي واهتمت بالتحصين الذاتي أكثر من اهتمامها بحركة المجتمع والحياة فأصابت نفسها بالعزلة والعزل.

جاءت الأفكار لتطرح مقولة (الرشد) كمشروع لمعالجة عيوب المسيرة وأخطائها، في محاولة لتلافي الانتكاس المعنوي والنظري، وذلك عبر ترفيع المفاهيم باتجاه رؤية حيوية وتعددية وهذا بالضبط ما جعل الصحوة تتهيأ لدخول مرحلة المابعد وتفرز لها شخصيات ومقولات تؤسس لوعي دقيق يعرف كيف يضع الذات الصحوية وسط البيئة البشرية التي تحيط بها.

لن يكون لأي نظرية فرصة للبقاء الظرفي إلا عبر قانون الاعتدال في الرؤية والسلوك من جهة وقانون العلاقات العامة مع

---

(1) السابق.

(2) ورد هذا في تغريدة في تويتر في 14 / 12 / 2013 تحت وسم أسسه الشيخ سلمان العودة بعنوان (أصبح بالخليج يا خليج) وندب الناس في تويتر للمشاركة فيه بتغريداتهم وظل الوسم مفتوحاً للمشاركة وطرح الأفكار في السياسة والمجتمع والثقافة.

المختلف والمخالف، وهذا ما حاوله القرضاوي في حديثه عن الاشتراكية المعتدلة والعلمانية المعتدلة ويقابلها النظرية الثقافية الإسلامية المعتدلة، والكل يتحرك حسب ثلاثة شروط هي:

حقوق الإنسان

وحقوق الشعوب

والحرية

وهنا نلاحظ أن أهم قيادات الصحوة كانت تدرك حجم الأخطاء، وكانت تتخوف فعلياً ونظرياً مما رأته حالة المراهقة ـ كما هي تسمية القرضاوي ـ، ومن ثم كانت تتطلع إلى مرحلة سمتها بمرحلة الرشد، ولست أرى من تفسير لها إلا بمقولة (التعددية الثقافية) كما هي أطروحة هذا الفصل.

ـ 4 ـ

لحوم العلماء (لم تعد مسمومة)

مقولة لحوم العلماء مسمومة كانت من أخطر المقولات التي أفرزتها الصحوة في بداية تحركها، وقد شاعت عبر الأشرطة والخطب ثم صدر فيها كتاب صار بمثابة البيان الثقافي المؤسسي[1]، مما جعل المعنى يجنح نحو تحصين الذات من النقد والمساءلة، وهو أصل نظري يعود إلى فكرة (التوجس) التي هي

---

(1) ناصر العمر: **رسالة لحوم العلماء مسمومة**، موقع المسلم، ودار الوطن، الرياض، 1991.

خاصية ثقافية للصحوة، كما أشرنا سابقاً في هذا الكتاب. وبما إن البيئة الثقافية فاسدة وتغريبية، حسب التصور العام لفكر الصحوة، فإن خطاب هذه البيئة سيكون مغلفاً بالحق ومضمره باطل وكيدي، مما يعني أن نقد علماء الشريعة ليس مشروعاً علمياً ولا معرفياً ولا حتى فقهياً، ولكنه خطة ذهنية لهز أركان الإسلام عبر تعرية رموزه، هذا هو مصدر التوجس عند الصحويين، وهو توجس عميق بلغ حد القناعة واليقين حتى صار نظرية أساسية في نظام تفكيرهم، ومنه جرى نبش مقولة قديمة هي مقولة (لحوم العلماء مسمومة) وكانت المقولة نائمة في بطون الكتب ولم يأخذها أحد من السلف الصالح مأخذ الاعتبار بما إنها لا تملك أصلاً دينياً معتمداً.

وهي بلا شك مقولة تتضمن منظومة من العيوب الثقافية نلخصها بالآتي:

أ ـ تحصين الذات وإباحة الآخر

ب ـ مخالفة ذوقية لمعنى إسلامي أصيل

ج ـ إغلاق باب النقد والمساءلة

ولا شك في أن المبدأ الإسلامي يصون لحم كل الناس، ولا يخص فئة دون غيرها، والنصوص واضحة في هذا وقطعية ولا لبس فيها، كقوله تعالى ﴿أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ﴾ (الحجرات 12). والحديث الشريف (المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده)[1]. وهي نصوص تؤسس لمعنى أخلاقي كلي، ولا

(1) **صحيح البخاري**، كتاب الإيمان رقم 10.

يصح علمياً ولا أخلاقياً إفراد فئة أو شخص بخاصية تميز معنوياته عن معنويات سائر الناس.

ومع هذا الوضوح القاطع في الدلالة الشرعية والنصوصية إلا أن فكرة تحصين بعض الذوات شاعت وانتشرت تبعاً للأساس الأصلي في نظرية التوجس الثقافي ومظنة أن نقد علماء الدعوة هو نقض للدعوة وليس لذوات الأشخاص ولمقولاتهم التي هي موضع جدل وخلاف، وأنها تغليف مخاتل تحت دعوى نقد القول وطرح اجتهاد بديل. وهذا أدى إلى تقوية معنى (سد الذرائع) كما نقلنا عن الدكتور محمد الحضيف الذي نعى على الصحوة مبالغتها في هذا الباب.

ولكن الأمور سارت عكس مراد المقولة التحصينية وجرى تعزيز المعنى الإسلامي الأصلي من وجهين هما:

أ ـ أن الكل يملكون حصانة معنوية تحمي عرضهم وخلقهم وحقهم الذاتي في الحماية الحقوقية.

ب ـ أن الكل خطاء ولا حصانة تقديسية لبشر، ومن ثم فإن القول ليس هو الشخص، ونقد القول واجب شرعي وأخلاقي وعلمي، ولا يصح الخلط بين القائل والقول، ولا يصح منع نقد القول بحجة حصانة القائل أو بحجة أن هذا سيقود إلى شيء آخر غير ما هو نقدي واجتهادي، ولكنه تأويلي وافتراضي.

هذا هو المعنى الأصلي شرعاً ونصاً، ولذا انتصر أخيراً وأزاح المقولة (الخاطئة بالضرورة) والذي قام بالإزاحة هذه هم المشايخ بأنفسهم.

رأينا نقوداً قاسية وقوية وجهها رجال من رموز الصحوة لزملاء لهم على الدرجة نفسها من الرمزية والمكانة، وتعرض عائض القرني وعادل الكلباني لنقود عنيفة بسبب فتاوى لهما عن الحجاب وعن الأغاني[1]، ولم يسلم لحم أحد منهما من النقد، وهذا هو الصواب الشرعي بما إن الفتوى نص عمومي يتم التداول حوله بحق كامل للنقد والرد والتفنيد، دون تحصين ذاتي أو طبقية عملية ولا أخلاقية.

وسيزيد التجرؤ على النقد إلى ما هو أكثر من ذلك فقد تعرض الشيخ العودة إلى إيقاف متصل لبرامجه ولمحاضراته، وقطع بثها وتم إلغاؤها، وقال في تصريح له إن محتسبين ودعاة يقفون وراء حالات المنع هذه[2]، مع أن سلمان العودة أحد أبرز رموز الصحوة وأكثرهم نشاطاً وتفاعلاً جماهيرياً وثقافياً، لكنه صار عرضة للنقد بأقسى صيغه وبأحدها تنفيذاً ولغة.

وهذا ما حدا بالدكتور طارق الحبيب إلى أن يعلن عن فرحه بنضج الحركة الصحوية والتيار الإسلامي، حيث صار ينقد ذاته ويرفع الحصانة الافتراضية عن صفوفه، وذلك حين تعرض هو بشخصه لنقد عنيف على غلطة ارتكبها واعتذر عنها علناً، ولم يحصنه أحد من النقد والشجب مع صحويته وكونه واحداً منهم،

---

(1) عن الكلباني، انظر: جريدة الوطن 20/ 6/ 2010، وكذا صحيفة سبق 3/ 3/ 2011 وانظر تعليقات القراء عليه، أما القرني فانظر: جريدة الرياض 19/ 4/ 2005، حيث أعلن تراجعه عن فتواه، وذكر أسماء أشخاص اقنعوه بالتراجع.

(2) الجريدة الإلكترونية أخبار 24 (13/ 7/ 2013).

وهنا يتكسر التحصين على يد أهله. وفي ذلك تقدم معنوي كبير، وتخليص للصحوة من واحد من عيوبها. وهي خطوة باتجاه التعددية الثقافية عبر انكسار التكتل الفئوي والانتصار للرفيق والتغطية على أخطائه، حتى صار نقد بعضهم بعضاً علامة نضج كما وصفها الحبيب[1].

تتكسر الكتلة الصلبة وتدخل للواقعية الاجتماعية والثقافية، وتظهر بشريتها في تفاعل ذاتي من داخلها (مشايخ مقابل مشايخ، وقول مقابل قول، وحجة مقابل حجة، ورابطها كلها الجدل والخلاف والاجتهاد، في تنوع وتعدد، مع تجنب المحاباة والموالاة، وتغليب حق الرأي والرد والجهر بالقول)، وكذا من خارجها في التفاعل مع المختلف والمخالف، ومن ثم إدراك أن الصوت الواحد لم يعد ممكنا بحال، ولا مجال إلا لتعدد الرأي والأصوات ولا حصانة لأحد ضد النقد.

انفتحت البوتقة وأخذت طريقها في فضاء متعدد الألوان، كما سنرى في المبحث التالي.

ـ 5 ـ

الفضاء الملون

لنتصور رجلاً حافظاً للقرآن وأم الناس في رمضان في الحرم المكي، وهو رمز صحوي مثلما هو شيخ له مقامه وهرمه الذي يتصاعد بإمامته للملايين في الحرم الشريف، مع من له من أتباع عبر

(1) طارق الحبيب، صحيفة سبق 21/ 7/ 2011 .

شاشات البث العلمية، ثم يدخل هذا الرجل لتويتر ويضع نفسه في مواجهة سافرة مع العالم المفتوح بلا شروط ولا حصانات من أي نوع..!!.

لقد حدث هذا للشيخ عادل الكلباني، وصار له أن يقع في امتحان ثقافي يكشف عن صيغة التحول الذهني الكبير في صورة الشيخ والإمام، (واللحم المسموم) كما عرضنا لها في المبحث السابق. وكذلك حدث مع مشايخ كثر من أهل الصحوة تحديداً، وهم بالأخص أكثر العينات اندفاعاً باتجاه مواقع التواصل الاجتماعي العمومية، وتويتر بشكل أشد. وهي بالنسبة إليهم حشد افتراضي يعوضهم عن الحشود الحسية التي تقلصت بعد أن بلغت ذروتها في التسعينيات من القرن الماضي ثم أخذت في التراجع التدريجي حتى صارت بمثابة الجمهور الكبير وليس الحشد.

وهنا نحن أمام ثلاث صيغ من الجمهور تختلف نوعياً وتتمايز ثقافياً، وهي:

أ ـ الحشد الصحوي وهو قوة جماهيرية تمتلك طاقة من الحماس والتفاعل الحركي، تملأ الفضاءات الاجتماعية كلها، وتحضر بسرعة فائقة إلى أي حدث عام وتلتف حول بعضها بقوة اندفاعية تجعلهم جيشاً معنوياً يقوم على حضور حسي بصوت رفيع ورأي واحد صلد وصلب، وهذه هي الصيغة التي شهدتها الأوساط الاجتماعية السعودية ما بين 1987 إلى 1997، وفي هذه السنوات العشر كان الحشد الصحوي هو المنظر الثقافي الفاعل والمؤثر والفارض لصوته وقوته، وأفرز قيادات رمزية تخصه وتتكلم بلغته ومشاعره ورؤاه.

ب ـ ثم حدث أن توقف نمو الحشود (تكشف ذلك مع العام 1997) وتوقف المدد الجديد لهم، وصار الشباب الناشئون يتجهون لاتجاهات مختلفة ومتنوعة ولم يعودوا يتجهون حصرياً باتجاه الجمع الصحوي كما كان السابقون عليهم، وهذا أوقف التغذية الجديدة، وحكر الأعداد على من كانوا (في) الصحوة وهذا حولهم من حشد هادر وموجات متجددة ومتمددة إلى (جمهور) فقط. وهذا التحول من الحشودية إلى الجماهيرية جعل هذه الأعداد تتجمع وقت المناسبات فيمتلئ المكان بهم، ولكنهم هم أنفسهم في كل مرة ولغتهم ومعانيهم هي نفسها، وكأنما صار المشهد مجرد إعادة مكررة لما سبق، وهذا جعلهم جمهوراً وفياً للحركة، ولكنه فقد القوة ذات الضغط العالي، وصار كل شيء عنهم من المعهود المعروف ولا ينتج مفاجآته الخاصة لا لنفسه ولا على غيره، وهذه عادة هي صيغة الجمهور والأتباع وليست صيغة الحشد المتحرك الذي كان بمثابة تيار كهربائي يكهرب كل ما يمسه أو يقع عليه. وحصل التحول من الحشد إلى مجرد الجمهور بما إنه جمهور مؤيد، وليس أكثر. وصاحبه تفكك في كتلة الرموز أنفسهم، إذ لم يعد بعضهم ملتزماً بمتطلبات الجمهور وضغوطه وأخذ نفسه في حرية للحركة والتفكير حتى وإن خالف هوى الأتباع، مما أحدث تحولات في الولاء والتأييد، بل زاد بأن انفضت أعداد وصارت تنقد الرموز وتشدد عليها في النقد.

ج ـ مع ظهور مواقع التواصل الاجتماعي وتنوعها، ومع دخول الرموز إليها نشأ نوع من الحشد الافتراضي، وتكشف عنه

أرقام المتابعين لحسابات المشايخ ذوي التاريخ الصحوي، ولو نظرنا لقائمة العشرة الأكثر متابعة في السعودية على موقع (تويتر) لرأينا الأرقام بالملايين. من ثمانية ملايين لأحدهم إلى خمسة ملايين وأربعة، وهكذا، وباستعراض الأرقام الكلية من ملايين العشرة الكاملة في القائمة سنرى أن 60% هي من نصيب المشايخ. وهذا هو الحشد الافتراضي الذي يكشف عن حجم الكتلة الصحوية ثقافياً ولكنه في الوقت ذاته يكشف عن أنها لم تعد الصوت الواحد المسيطر، ولكنها دخلت في تنوع مشترك مع أصوات أخرى تملك ملايين المتابعين أيضاً، وخاصة الرياضيين والفنانين والإعلاميين، وهذه هي الشرائح الكبرى عددياً في تويتر، وهو ما يكشف عن مرحلة التنوع في الاهتمامات المجتمعية، مما يجعلنا نقول إن الحشد الافتراضي للصحوة هو العلامة الكاشفة لكوننا في زمن (ما بعد الصحوة)، ولو قارنا بين حشود الصحوة العملية كما في فترتها الأولى وحال الحشد الافتراضي لرأينا التحول في العدد وفي نوعية المتابعين ونوعية المتابعة كما سنرى في المبحث التالي.

ـ 6 ـ

درر الشيخ

ذكرت الشيخ عادل الكلباني في المبحث السابق وأعود له الآن بوصفه علامة كاشفة تبين حالة الحشد الافتراضي وحالة الواقعة الاجتماعية الثقافية وكيف تغيرت تغيراً نوعياً لافتاً، ولننظر في هذا المثال:

أطلق الشيخ الكلباني مرة تغريدة عامة وعادية، ولكن أحد متابعيه لم يشأ لها أن تكون عادية فأرسل له تغريدة تقول:

(درر، يا بو كلب)..

وهنا رد الشيخ عادل الكلباني بسرعة البرق قائلاً له:

(أقسم بالله أني لست أباك، ولا أعرفك).

ثم طارت التدويرات[1]، وعمرت فضاء تويتر إعجاباً برد الشيخ. وصارت كلها طرفة ثقافية.

الملحوظ هنا أن لا أحد من متابعي الشيخ (نصف مليون) رد على من أهان الشيخ، وكذا لم يستنكر أحد على الشيخ رده، أو استكثر عليه أن ينزل نفسه للسفاهة مع السفيه.

هذا ملحظ مهم في تغير الصور النمطية وفي تكسر الطبقية الثقافية والاجتماعية، فهذا الشيخ الكلباني (إمام الحرم في فترة من الفترات) وحافظ القرآن ينزل لتويتر ويكون مادة لعبث المتابعين، ثم يتولى الدفاع عن نفسه بلغة تفوق المعاكس معاكسة وتفوق الشرس شراسة وتفوق الفهلوي فهلوة، وكأن الهيبة انكسرت وأحست بانكسارها فلجأت لمواجهة الموقف بسلاح مماثل لسلاح الموقف، ولم يستند الشيخ بسلطته المرجعية ولا بسلطته الجماهيرية ولكنه وظف مهاراته المخبوءة تحت مشلح الوقار ورفع مشلحه ونزل إلى الغدير يخوض معه.

على هذا صرح الشيخ الكلباني إعلامياً بقوله: (تعلمت قصف

(1) التدوير هو ترجمتي لكلمة ريتويت (retweet) مع ترجمات أخر من مصطلحات تويتر هي وسم (hashtag) ومفكرة (mention) وتعريف (bio).

الجبهة على يد السفهاء والحمقى)[1].

وعبارة (قصف الجبهة) أو (في نصف الجبهة) هي تعبير تولد مع تويتر فيما بين المتابعين ويطلقونه وصفاً لأي تغريدة تكون في الصميم وتضرب في العمق وتصيب الهدف وتكون بلاغية ومختصرة كرصاصة لغوية، ولا تكون سفيهة ولا شتائمية ولكنها قذيفة لفظية مصوبة وصائبة، وتشيع مثل هذه التغريدات وتحظى بأرقام عالية في التدوير والتفاعل معها، وهذا ما حدث لتغريدة الكلباني الآنفة.

ـ 7 ـ

ثورة تويتر (من المنبر إلى الحساب)

بضع سنوات من عمر تويتر كانت كافية لتنفخ رياح التحول الثقافي في السعودية، وتقلب موازين الفهم من جهة وموازين التواصل من جهة ثانية، ثم لتعطي الباحث الثقافي فرصة عظيمة للتعرف إلى العينات الاجتماعية مباشرة عبر لغتهم (لغاتهم) وأفهامهم، وأخطر من ذلك كله عبر ردات فعلهم.

لقد جاءت تويتر لتكشف لك المخبوء النفسي والمعرفي والأخلاقي عبر ضغطة زر، وما إن تأتي تغريدة حتى ترى عبرها كماً هائلاً من ردود الفعل تبين لك الناس، كل الناس، بدءاً من الشيخ الوقور المهيب المسلح بصمته حيناً وبسطوة جماهيره حيناً آخر، أو بسلطته المعنوية كونه قيمة رمزية ومؤسساتيه، كما ستتكشف لك عينات المثقفين بكل درجاتهم، إذ بمجرد أن يقع المثقف في

(1) مجلة اليمامة 2/ 2/ 1435.

مواجهة مع تغريدة تلامس أدق خصائصه فيتحول الديموقراطي إلى دكتاتور يحجب ويقوم بحظر المتابع الذي خالفه أو شاغبه، أو سترى لغة تخرج من أسفل السلم في تبادل لفظي وشتائمي يتحول إلى مسرح للقول ويأخذ الساعات أحياناً.

هنا نحن أمام ثورة تواصلية في أصلها، ولكنها تحولت لتكون ثورة مفاهيمية وبشكل كبير وحاد ودقيق، وسنقف على ثلاثة تحولات مفاهيمية تمس موضوعنا الجوهري في هذا الكتاب، أعني مرحلة (ما بعد الصحوة).

وهذه المفاهيم الثلاثة هي: مفهوم الغالببة، ومفهوم الأتباع، ومفهوم قانون التوجس، وسأعرضها في التالي.

أولاً ـ مفهوم الغالبية

كان من أخطر المشاكل البحثية معضلة (الغالبية الصامتة) وهي تشير للكتلة الاجتماعية التي لا يستطيع الباحث كشفها ولا التعرف إليها، وإن احتال على ذلك باستطلاعات الرأي وفحص العينات التي يتوهم أنها تعينه على استنطاق الصامتين، ويظل هذا في حدود الظن وضربات الحظ، ومصادفات التبدل ما بين استطلاع واستطلاع، إضافة إلى أن الاستطلاع يكشف عن أرقام وليس عن أفكار، كما أنها تجيب عن سؤال مصطنع أصلاً ولا تلامس المتغيرات، وكأنها تثبت النظرة وتعطي الباحث أدلة على ظن بناه سلفاً.

ثم إن مقولة (الغالبية الصامتة) كانت بمثابة المقولة التخديرية التي تهدئ من وحشة الباحث حين يرى توجهات مغالبة، حسب

نظره، فيهدئ من خاطره بأن يجاري القول العام بأن المجتمع العريض ليس مثل هؤلاء غلواً أو تشدداً، وإنما هو صامت فحسب، وهنا يجري تأويل صمته على أنه مسالمة من جهة، وعدم توافق مع التطرف الثقافي من جهة ثانية، ويجري دفع الجموع لخانة الوصف الرومانسي السلمي وجداناً وعقلاً.

ولقد ظلت النظرية الثقافية تخضع لمثل هذا الوهم نتيجة لعجزها عن ابتكار وسائل إلى إن جاءت وسائل مثل تويتر حيث تعطي مؤشرات واسعة وشاملة وكاشفة ومتطورة لحظة بلحظة، فتكشف التغير بكل وجوهه مع الجموع وتموجاتها الفكرية والعاطفية واللغوية والأخلاقية، وكذا مع الأفراد أنفسهم، حيث يتغير الفرد من حال إلى حال في أقل من ثانية، وعلى مشهد من الكل، وهي فرصة رصد مذهلة وكأن عيناً سحرية خلقت لك ترى فيها المخبوء وتسمع ضربات القلب ونبضاته مثلما ترى حركة الأصابع على لوحة المفاتيح.

هذا ما فعلته تويتر، حيث تغير مفهوم الغالبية الصامتة عبر تحويل الكل إلى ناطقين ومفصحين بلغة تقف أمام ناظرك وبضمير لم يعد مستتراً، وحينها سترى أن الغالبية لم تعد صلدة وصلبة كما كانت في السابق.

قبل تويتر كنت سترى كتلتين صلبتين، إحداهما ذات صوت عال ومعها حشد كبير، وعبر الصوت العالي والحشد الكبير سوف تتمكن من احتلال الفضاء الحسي والذهني معاً، وستحتل التأثير وتستأثر به وتتفرد بالرأي والقرار، وتجر التصورات كلها باتجاهها، وحدث هذا لحشود الصحوة ما بين 1987 إلى 1997، ويقابلهم ما

يسمى بالغالبية الصامتة، وصمت هذه الغالبية المفترضة جعل الجمع الناطق والحاشد هو الصوت الأوحد في الساحة.

ومثال على ذلك نشير إلى مظاهرة النساء في الرياض في نوفمبر 1990، ورد الفعل عليها حيث اشتعلت الردود في خطب المنابر وأشرطة الكاسيت والمنشورات، معززة بجمهور عريض متحرك وفعال ينزل للشارع مثلما يملأ المساجد ويلتف حول أي تجمع صحوي يندد بالحركة ويجهر بالقول ضدها حتى تمكنت صفاته لها من النفوس وصارت ليست مجرد رغبة نسائية في قيادة المرأة لسيارتها ولكنها مؤامرة غربية لتهشيم قيم المجتمع المسلم عبر أخطر أبوابه، باب المرأة المحصنة والمصون لكي تخرج من حصانتها وصونها وتقع فريسة للعبث الأخلاقي والثقافي والسلوكي، وتم ترسيخ هذا التصور عبر قوة الصوت وكثرة الحشد، في مقابل كتلة مفترضة توصف بالصامتة وبالغالبية، ولكن لا أثر لها لا في صوت ولا في جموع[1].

ولكي نتصور الفارق المفاهيمي لننظر في حادثة 26 أكتوبر (2013)، وهي حادثة مماثلة تقوم على قضية قيادة المرأة للسيارة وأطلقت الحملة قبل الموعد بأسابيع على تويتر، وكانت فرصة لمظاهرات افتراضية عبر التغريدات شارك فيه الكل، ولم يعد من صامت يصمت هنا، والوسيلة متاحة للكل بمجرد ضغطة زر، وفيها صار المشهد الثقافي المذهل في تغيراته النوعية، حيث لم يعد هناك أي كتلة صلبة صلدة تحت أي من المعاني، ولقد تعددت المعاني

---

(1) لتفاصيل ما جرى من ردود فعل حينها انظر عائشة المانع: **السادس من نوفمبر، قيادة المرأة للسيارة**، جداول، بيروت، 2013.

والأصوات وتعددت الردود والردود المضادة في حدث لحظوي يجري ويتطور لمحة بلمحة في جمل مختصرة وتعبيرات دقيقة.

هنا تكسر مفهوم الكتل الثقافية، ولم تعد كتلة واحدة تحتل الفضاء التعبيري ولا هي تحتل الحشد الأوحد، والرأي الواحد المسلح بقوته الصوتية والعددية لم يعد أوحدَ ولم يعد هو القوة الضاغطة الوحيدة في الفضاء الثقافي والاجتماعي.

تتعدد الكتل حتى لا يبقي لواحدة منها القدرة على الصمود سوى بالمهارة اللغوية والمحاجة المنطقية، وتكسرت الاتهامات لأن أي اتهام بالمخالفة الشرعية مثلاً أو بالقول بأن هيئة كبار العلماء تقول كذا، حيث سيأتي الرد عن فتاوى مخالفة لعلماء شريعة معتبرين تقول بعكس ذلك. وكل قول يقوله هذا سيأتيه رد من ذاك، في تعدد صوتي وفكري وثقافي مشهود وصريح، ومن تخوف من اسمه الصريح لجأ لاسم مستعار بتعريفات منوعة وصور لا تكشف صاحب الحساب، المهم أن الصوت والرأي يجدان طريقهما، وينتهي زمن الصمت لأن الصامت وجد وسيلة ميسورة له لكي يقول رأيه، كما حضرت المرأة لتقول رأيها بقوة وبعدد كبير(مع وضد في أن واحد).

يأتي التنوع في تقابل الكتلة مع الكتلة، ويأتي أيضاً من داخل الكتلة نفسها ففي صفوف النساء هناك من هي مع، ومن هي ضد قيادة المرأة للسيارة، وفي كتلة الصحويين هناك من هم ضد ويقابلهم من هو مع الفكرة.

كانت هذه مواجهة ثقافية مذهلة كسرت معنى الغالبية والكتلة وأظهرت التعدد والتنوع ثم تركت أثرها على المعنى نفسه.

لقد تغير معنى نظرية قيادة المرأة للسيارة من كونه مسألة شرعية يحرمها الشرع إلى كونها مسألة نظامية مجتمعية تمنعها الدولة لسبب تنظيمي وإجراء أمني وإداري[1]. وكما أن الدولة تمنع فإنها تسمح، حسب ظرف أي من الحالين، وهذا تحول نوعي في طرق تفهم المعاني وتمييزها، ما كان له أن يحدث لولا انفتاح مجالات النقاش والمجادلة.

توصلت نقاشات تويتر لهذا المعنى وفرضته، وهذا تحول يبين الفارق بين ثقافة ما قبل تويتر وثقافة تويتر، حين نطقت كل الأصوات وجرى فحص الحجج والبراهين وتكشفت الحقائق العملية بدلاً من الافتراضات القسرية، واتضح الفرق بين ما هو شرعي وتعبدي بحيث تمرق المرأة من الدين بمجرد أن تقود السيارة وما يترتب على هذا من مخاطر دينية وسلوكية تمس عقيدة من قال بجواز ذلك، وهنا يكون واجب المسلم الحريص على دينه أن يقف ضد هذا الشر الداهم (وهذا هو منطق وخلاصة حركة نوفمبر 1990)، وبين ما هو نظام وتنظيمي يمكن حله بيسر وتلقائية عبر تنظيم جديد يرفع الإشكال ويحسم القضية التي هي عادية جداً لولا أن الجدل حولها هو ما عقدها وجعل العادي خطيراً، ولكنه جدل أفاد ثقافيا حيث كشف كيف تتحرك المعاني وتتحرك الكتل المتحاورة حين يتمكن كل صوت من أن يعبر عن نفسه وامتلك الوسيلة لذلك، وهذا ما أدخل الصحوة لزمن ما بعد الصحوة لأن

(1) برنامج فتوى للشيخ الدكتور خالد المصلح، قناة دليل، برنامج فتوى 25/ 5/ 2011 (موجود كاملاً على اليوتيوب بهذا العنوان والتاريخ).

التعددية الثقافية استطاعت أن تحقق حضورها وتكلمت الغالبية الصامتة، ومن ثم كشفت أنها حقيقة واقعية وموجودة، وأن صمتها القديم يعود إلى عجزها عن توصيل صوتها، وهذه هي ثورة تويتر الثقافية.

ثانياً ـ مفهوم الأتباع

المصطلح المستخدم في تويتر هو (المتابعون followers) وهذه لفظة ستحدث تغييراً نوعياً في معنى الجمهور، وذلك أن نظرية الحشود مصحوبة بالصوت الرفيع تجعل الرمز الممثل لرغبات الحشد بمقام القائد والبقية تبع وأتباع له، وكأنهم رهطه الذين يمثلون قلعته الحسية والمعنوية، ويسير المعنى فيها في مسار مزدوج فهم مريدوه وأتباعه ومن ثم يقودهم، وهم أيضاً قوة معنوية وعددية ضاغطة عليه بحيث يضعهم في كامل اعتباره في أي قول يقوله أو فعل يفعله، وبالتالي يقودونه مثلما يقودهم، وربما كانت قوتهم عليه أعلى من قوته عليهم، وإن تبدى العكس، خاصة مع التخوف المبطن في نفس كل قائد رمزي حين يحسب حسابات المخاوف عنده من انفضاض الناس من حولهم وذهابهم إلى منافس له فيما لو غضبوا من مواقفه أو اجتهاداته المخالفة لما يتوسمونه فيه ومنه، وهذه مسألة خطرة في نظرية الأتباع من حيث هي وصف لجمهور الشخص وناسه ورهطه.

جاءت كلمة (متابعون) لتكسر نظرية التابع والتبيع، فالذين معك في حسابك في تويتر هم مجاميع جاءت إليك بخيارها واختيارها. وهي لم تعد تابعة وليست كتلة من المريدين ولكنها

جمهور، أي إن كلمة جمهور تفرز معنيين يختلف أحدهما عن الأخر، فالتابع هو المريد حسب ما وصفتها في القول السابق من حيث هو مطيع لقائده ومن حيث هو مؤثر على مسار قائده وموجه له كضغط معنوي يمارس تأثيره على الرمز، أما المتابع فهو كائن حاضر حسياً وذهنياً، ولكنه ليس تبعاً وليس جندياً معنوياً لك.

سنرى ذلك عبر فحص الأسماء البارزة من رموز الصحوة ممن يتصدرون قائمة تويتر (في السعودية) وأرقام المتابعين لهم بالملايين، ولكنك لو فحصت حال المتابعين وعلاقتهم مع صاحب الحساب فسترى أنها علاقة جدلية وليست استسلامية، ويبين ذلك حين يطلق أحدهم تغريدة، وعبر تتبع أثر التغريدة سوف تجد مئات يدورونها (ريتويت)، ولكن هذا التدوير سيكشف عن (بعض) الموافقة كما يكشف عن (بعض) المخالفة، أي إن من يدور التغريدة لا يكون بالضرورة معها، ولكنه يقوم بدور المبلغ عنها لتصل لغيره، وكثيراً ما تكون لفضح المغرد وكشف خطأ ما عنده، قد يكون غلطة لغوية أو تكون جنحة في الرأي أو عجباً من القول، ويتضح ذلك من قرائن تكشفها حركة التغريدة، وحينما غرد الشيخ العريفي مرة بكلام عن الطلبة السعوديين المبتعثين قال فيها قولاً يمس سلوكهم طارت تغريدته بين الناس، وكان بينهم الموافق المبارك لقوله، مثلما كان المخالف المشنع عليه والذي يعتقد أن الجملة تدين قائلها، تماماً مثلما جاءته الردود المنددة به مثلها مثل المؤيدة له بدرجات تتنوع حدة وتلطفاً عند هذا وذاك.

إذا قلنا هذا ـ وهو مثال قياسي يصح تعميمه على كل حالات التغريد في تويتر ـ وأخذنا أرقام التدوير وأرقام الردود مع وضد ثم

قارناها بالعدد الكلي للمتابعين فإننا نقارن هنا مئات وآلاف مع ملايين، أي إن حركة التأثير تتموج وتتلون ولا تقر على حال واحدة، والمحرك لها هو طبيعة التغريدة ودرجة حدتها أو غرابتها أو إثارتها، وحسب هذه الصفات تتحرك الأرقام. وهذا يكشف أن المتابعة نوعية مهما كان عدد المتابعين.

المتابعون ـ إذن ـ هم جمهور لصاحب الحساب، ولكنهم ليسوا أتباعاً، وهم منوعون بين مؤيدين ومعهم خصوم ومعهم مستقلون جاؤوا إلى الحساب لأن صاحبه اسم يثير شهيتهم في التطفل والتعرف والنظر في ما يجد ويستجد. وهذا تغير مفاهيمي في نظرية التفاعل الثقافي، وبلا شك فهي تكسر الصورة القديمة عن حشود تلتئم حول شخص معين وتنساق وراء كل قول يقوله.

تتغير الثقافة بشاهد مادي من تويتر لتعيد صياغة العلاقة ما بين الجمهور والرمز، ويتحول الرمز من قيمة مطلقة ومحصنة لحماً وفكراً، إلى قيمة جدلية لا حصانة له إلا بقوته المنطقية وليس الحشودية، وهو مادة للخلاف والمناقشة والرفض، مثلما هو مادة للإعجاب والتقبل. وهذا أحد معالم التغير الذي فرض التعددية على الأطراف كلها، وأدرك الرمز الذي لم يكن يسمع غير صوت محبيه والمباركين لقوله وفعله والمبررين لغلطته، أدرك أنه لم يعد محصناً وكلما سمع النقد والرد القاسي عليه أدرك بشريته وتكشفت له واقعيته، وهذا اكتشاف حققته تويتر حين كسرت شرط الحصانة والتحصين، وكسرت سور القلعة لا لتهدهما وتدمرها ولكن لتجعلها حارة في المدينة كسائر الحارات، تمر بها ظروف المدينة كما تمر على غيرها.

ثالثاً ـ نهاية قانون التوجس

ظلت حشود الصحوة في فترتها الأولى تحت ضاغط قانون التوجس من الآخر المختلف والمغاير وتصورته بصيغة المؤامرة التي يجب تحصين الأمة منها وتحصين الذات، وخاصة المريد الجديد لكي يحمي نفسه وضميره من مخادعة التآمر عليه وعلى دينه وثقافته، وظل هذا القانون فعالاً بما إن الطرف الآخر بعيد ولغز ويتم إبعاد المخالف والمختلف عن المشهد وعن الذاكرة عبر قصفه بالتهم عبر التخويف منه وغرس التجوس منه وبه، وكان غموض النصوص الحداثية مادة مغذية للظنون والشبهات ومن هذه الظنون وبسببها تحركت فكرة المؤامرة وظلت تتغذى على مزيد من الشكوك وتعزز معها قانون التوجس، ولكن حينما تكشفت الأطراف الأخرى بكل صيغ التكشف فإن أي ظن عن خفاء مبيت صار يتبعثر على سطح اللغة والاحتكاك المباشر، وجاءت تويتر لتكون مضماراً مفتوحاً لهذا، وعبرها تحققت اكتشافات عديدة. منها اكتشاف الذات الصحوية لذاتها عبر تعرضها للنقد الذاتي من جهة ـ كما فعل القرضاوي والحضيف، وقد عرضنا لهما ـ وكذلك في تعرضها للنقد من الآخرين الذين جادلوا أخطر أطروحات الصحوة في تقديمها الخاطئ والمتوهم للحداثة وفي تطرفها من موضوع قيادة المرأة وفي مبالغتها باستخدام نظرية (سد الذرائع) وتقصيرها مع قضايا المرأة (الحضيف)[1]، وفي تشددها في نظرية الاحتساب (انظر الفصل الثالث)، وكلها أمور صارت موضع نقاش يومي في

(1) في برنامج حراك، عن الصحوة 6/ 12/ 2013.

تويتر مما كشف وجوه النظر المختلفة وحيد كثيراً من حدة الموقف ومن القطع بالرأي الواحد، وفي الوقت ذاته كشف أن الآخر المخالف والمختلف ليس تآمرياً وتغريبياً ـ كما هي الصورة المرسومة من قبل ـ ولكنه فقط يقول برأي مختلف له وجاهته الخاصة القابلة للجدل والنقاش، مما يحول المسائل إلى مسائل اختلاف واجتهاد وليست مسائل عقيدة تفصل بين حدي الكفر والإيمان.

هنا تبين للأطراف كلها أن لا أحد بيده أن يمتلك الفضاء الثقافي بمفرده، وأن الفضاء الثقافي ميدان تتعدد فيه الأصوات ومن ثم هو متنوع ومتعدد بالضرورة الواقعية وبالضرورة العقلية، والحداثي الذي كان يرى نفسه من نخبة النخبة وعصارة التقدم والفهم وأنه الطريق الوحيد اكتشف أنه ليس وحده مالك الحقيقة، وأن نخبويته مجرد توهم طبقي تكسر على بساط الواقع، ورأى عياناً سقوط النخبة وبروز الشعبي، وتبين له أن الجماهير أخطر من أن تقاد بالدعوى، وأن الحجة حق جدلي تجر صاحبها ولا يجرها، وتقوم عليه مثلما تقوم له، حجة بحجة، ومن ثم تحولت الحداثة إلى (ما بعد الحداثة)[1]، وكذا صار لمصطلح العولمة وهو يدلف إلى منطقة (ما بعد العولمة)[2]، تحت وقع اكتشاف أن الجماهير لا تقبل الهيمنة وأن عندها القدرة على تمثيل ذاتها بالرفض والنقد

---

(1) عن مصطلح (ما بعد الحداثة) انظر كتابي النقد الثقافي، الفصل الأول، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء / بيروت، 2000.

(2) فصلت القول حول مصطلح ما بعد العولمة في كتابي الليبرالية الجديدة، الفصل الأول، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء / بيروت، 2013.

والاحتجاج، ومثل ذلك صار للصحوة، حين تدرك أنها لم تعد الصوت الذي يستطيع أن يحتكر معنى التدين ويحصره فيه وفي حشده المخصص، وأدرك أن الدين أوسع وأكبر وأكثر حيوية من أن يقيد، وهي من عظمة الدين وقوته ألا يكون قابلاً للاحتكار الفئوي ولا للحصر الفردي والحزبي والتنظيمي.

بهذه المآلات الثقافية الواقعية برزت التعددية الثقافية لتضع الكل في مواجهة معرفية مع الكل، ولتكشف كل المخبوءات حتى لم يعد مجال حتى للغيبة والنميمة والحش والكلام في الناس في غفلة عنهم، لقد صارت تويتر[1] تكشف كل ما يقول ويهمس به الكل عن الكل، وبمجرد أن تضع اسمك في (البحث) تعرف كلام الليل قبل أن يمحوه النهار، وتعرف ما نم به نمام واغتاب به مغتاب، وما قيل فيك وعنك، وهذا على المستوى البشري التلقائي ومثله المستويات المعقدة فكرياً وعقدياً وسياسياً واجتماعياً، حيث تطير التغريدة في تويتر وتبلغ كل الآفاق ويعرف الكل عن الكل.

تتغير الوسيلة وتتطور وتتغير معها المفاهيم وتتهشم الخصوصيات، ويصبح الكل على (كف شاشة) تكشفه وتكشف له.

وهنا نكون كلنا ـ شخوصاً ونظريات ـ على صحن طائر هو صحن (المابعد).

(1) أنا أقول بتأنيث تويتر، وشرحت هذا في بحثي الآتي : (كيف تعمل اللغة / سؤال في ثقافة اللغة) وأصله بحث ألقي في جامعة السلطان قابوس في عمان، ونشر كاملاً في جريدة الجزيرة 6/ 12/ 2012.

المراجع

1 ـ الألباني، محمد ناصر الدين: **حجاب المرأة المسلمة**، المكتب الإسلامي، بيروت 1978 (في طبعاته الأخيرة تم تعديل العنوان إلى جلبات المرأة المسلمة).

2 ـ . . . . : **الرد المفحم على من خالف العلماء وتشدد وتعصب وألزم المرأة أن تستر وجهها وكفيها وأوجب ولم يقنع بقولهم: إنه سنة ومستحب**، المكتبة الإسلامية، عمان، الأردن 1421.

3 ـ التويجري، حمود: **القول البليغ في التحذير من جماعة التبليغ**، دار الصميعي، الرياض (د. ت).

4 ـ الثقفي، سالم: **أحكام الغناء والمعازف**، دار البيان، القاهرة 1996.

5 ـ الجابري، محمد عابد: **الخطاب العربي المعاصر**، دار الطليعة، بيروت 1988.

6 ـ الحزيمي، ناصر: **أيام مع جهيمان**، الشركة العربية للأبحاث والنشر، 2011.

7 ـ حوراني، ألبرت: **الفكر العربي في عصر النهضة**، ترجمة كريم عزقول، دار النهار، بيروت 1977.

8 ـ السباعي، مصطفى: **اشتراكية الإسلام**، وزارة الثقافة، هيئة قصور الثقافة، القاهرة، الطبعة الثانية 2012 (الأولى 1959).

9 ـ العتيبي، جهيمان: **رفع اللبس عن ملة إبراهيم عليه السلام** (رسالة مطبوعة وتوزع دون تصنيف مكتبي).

10 ـ العثيمين، محمد بن صالح: **الصحوة الإسلامية، ضوابط وتوجيهات**، مؤسسة الأميرة العنود، الرياض 1424.

11 ـ . . . . : **رسالة الحجاب**، مطابع القصيم 1388.

12 ـ العمر، ناصر: **لحوم العلماء مسمومة**، دار الوطن، الرياض 1991.

13 ـ الغذامي، عبد الله: **حكاية الحداثة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت 2004.

14 ـ . . . . : **الفقيه الفضائي، تحول الخطاب الديني من المنبر إلى الشاشة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت 2011.

15 ـ القرضاوي، يوسف: **الصحوة الإسلامية من المراهقة إلى الرشد**، دار الشروق، القاهرة 2003.

16 ـ القرني، عوض: **الحداثة في ميزان الإسلام**، هجر، القاهرة 1988.

17 ـ لاكرو، ستيفان: **زمن الصحوة، الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية**، ترجمة عبد الحق الزموري (مشرفاً)، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت 2012.

18 ـ ليفي، ألما وليلي: **حجابي هويتي، فتاتان تدافعان عن حجابهما**، ترجمة ميشال كرم، دار الفارابي، بيروت 2004.

19 ـ المانع، عائشة وحصة آل الشيخ: **السادس من نوفمبر، المرأة وقيادة السيارة**، جداول، بيروت 2013.

20 ـ المفلح، عبد الله: **حكاية وهابية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت 2013.

21 ـ الندوة العالمية للشباب الإسلامي: **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة**، الناشر، نفسها، الرياض 1989.

* * *

22 ـ الأسمرية، حصة: **الصحوة النسائية**، مجموعة عبد العزيز قاسم البريدية (موقع) 14/ 12/ 2013.

23 ـ السكران، إبراهيم: **ما هي منجزات الصحوة**، موقع الدرر السنية بإشراف علوي بن عبد الله السقاف، دون تاريخ.

الفهرس

مقدمة 5
1 ـ الظرف الثقافي 5
2 ـ ما بعد الصحوة 9
* كلمة شكر 10
الفصل الأول: علامات الصحوة 13
1 ـ المفتاح المنهجي 13
2 ـ الحشد بوصفه علامة 14
3 ـ الصحوة/ علامة الصعود علامة الانحسار 14
4 ـ الصحوي (الجاد في ذاته/ المتوجس من غيره) 15
5 ـ الصحوة/ نيران غير صديقة لكنها. 16
6 ـ الصحوة: الانفجار الذهني 17
7 ـ الصحوة/ الليلة الظلماء 18
8 ـ الصحوة: خطة الطريق 19
9 ـ الصحوة/ من القاعة إلى المنصة 20
10 ـ حكاية الصحوة/ كيف تقرأ ذاتك 22
11 ـ الصحوة (الصحوات) 23

12 ـ كيف نضجت الظروف للصحوة 24
13 ـ الصحوة/ سياقها الثقافي 25
14 ـ الصحوة/ علامات ما قبلها 26
15 ـ الصحوة/ ملء الفراغ 27
16 ـ الصحوة/ السياق الملون 28
17 ـ اللحية الثقافية وتعددية العلامة 29
18 ـ أفكار الصحوة 30
19 ـ الشيخ دون مريد 31
20 ـ لم يحن وقت الصحوة 32
21 ـ صحوي قبل الصحوة 33
22 ـ الامتلاء الرمزي/ الفراغ الرمزي 34
23 ـ الصحوة خدمت الحداثة 35
24 ـ الصحوة تخسر خصمها 37
25 ـ تفكك الحشد الصحوي 38
26 ـ كيف تفكك الحشد 39
27 ـ خلاصة الصحوة 41
28 ـ منجزات الصحوة 42

الفصل الثاني: التدين (غير المحسوم) ثقافياً 47

الصحوة الدينية 52
الحضن الاجتماعي 62
الحجاب/ الهوية 68

الفصل الثالث: ثقافة الاحتساب (سلطة الرقم، سلطة الصوت) 75
الاحتساب بالضغط 78
الاحتساب لكشف التغريب 82
الصحوة والمرأة 91
واقعية الاحتساب 97
الاحتساب بالتبليغ 102
الاحتساب بالعنف 106
ثقافة الاحتساب 108

الفصل الرابع: ما بعد الصحوة (التعددية الثقافية) 117
1 ـ الظرف الثقافي 117
لقاء العربي بالإسلامي 120
2 ـ نقد الصحوة 122
3 ـ نظرية الآخر مقابل الذات 125
4 ـ لحوم العلماء (لم تعد مسمومة) 127
5 ـ الفضاء الملون 131
6 ـ درر الشيخ 134
7 ـ ثورة تويتر (من المنبر إلى الحساب) 136
أولاً ـ مفهوم الغالبية 137
ثانياً ـ مفهوم الأتباع 142
ثالثاً ـ نهاية قانون التوجس 145

المراجع 149

كتب أخرى للمؤلف

1 ـ **الخطيئة والتكفير، من البنيوية إلى التشريحية**، النادي الأدبي الثقافي، جدة 1985، (الرياض 1989، طبعة ثانية) و(دار سعاد الصباح، الكويت/ القاهرة، 1993 طبعة ثالثة) و(الهيئة المصرية العامة للكتاب 1997، طبعة رابعة).

2 ـ **تشريح النص، مقاربات تشريحية لنصوص شعرية معاصرة**، دار الطليعة، بيروت 1987.

3 ـ **الصوت القديم الجديد، بحث في الجذور العربية لموسيقى الشعر الحديث**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1987، و(دار الأرض، الرياض 1991، طبعة ثانية) و(مؤسسة اليمامة الصحفية، كتاب الرياض، الرياض 1999، طبعة ثالثة).

4 ـ **الموقف من الحداثة**، دار البلاد، جدة 1987 (الرياض 1992، طبعة ثانية).

5 ـ **الكتابة ضد الكتابة**، دار الآداب، بيروت 1991.

6 ـ **ثقافة الأسئلة، مقالات في النقد والنظرية**، النادي الأدبي الثقافي، جدة 1992، و (دار سعاد الصباح، الكويت/ القاهرة 1993، طبعة ثانية.

7 ـ **القصيدة والنص المضاد**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت 1994.

8 ـ **رحلة إلى جمهورية النظرية، مقاربات لقراءة وجه أمريكا الثقافي**، الشركة السعودية للأبحاث، جدة 1994.

9 ـ **المشاكلة والاختلاف، قراءة في النظرية النقدية العربية وبحث في الشبيه المختلف**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت 1994.

10 ـ **المرأة واللغة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت 1996 (طبعة ثانية 1997 عن الدار نفسها).

11 ـ **ثقافة الوهم، مقاربات عن المرأة واللغة والجسد**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت 1998 (طبعة ثانية 2000).

12 ـ **حكاية سحارة، حكايات وأكاذيب**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت 1999.

13 ـ **تأنيث القصيدة والقارئ المختلف**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت 1999.

14 ـ **النقد الثقافي، مقدمة نظرية وقراءة في الأنساق الثقافية العربية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت 2000 (الطبعة الثانية 2001).

15 ـ **حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت 2004.

16 ـ **نقد ثقافي أم نقد أدبي (بالاشتراك مع عبد النبي اصطيف)**، دار الفكر، دمشق (حوارات لقرن جديد) 2004.

17 ـ **من الخيمة إلى الوطن**، دار علي العمير، جدة 2004.

18 ـ **الثقافة التلفزيونية، سقوط النخبة وبروز الشعبي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت 2004.

19 ـ **القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت 2009.

20 ـ **الفقيه الفضائي، تحول الخطاب الديني من المنبر إلى الشاشة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت 2001.

21 ـ **الجهنية، في لغة النساء وحكاياتهن**، نادي مكة الأدبي (دار الانتشار) بيروت 2012.

22 ـ **اليد واللسان، القراءة والأمية ورأسمالية الثقافة**، المجلة العربية، الرياض، 2011 (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت 2012).

23 ـ **الليبرالية الجديدة، أسئلة في الحرية والتفاوضية الثقافية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت 2013.

عبد الله الغذّامي

ما بعد الصحوة

كان على الصحوة أن ترتكب الأخطاء أولاً، ثم تنتقد ذاتها ثانياً، لكي تتحول من الانغلاق إلى الانفتاح، ومن ثم تدخل زمن ما بعد الصحوة. وقد ارتكبت الصحوة أخطاءها عبر المبالغة في توظيف مقولة «سد الذرائع»، وهي مقولة تميل إلى أخذ أصعب الخيارات في أي مسألة خلافية، مثل حجاب المرأة أو قيادتها للسيارة (وأشباه لهما كثر، عرضناها في الكتاب)، حيث رأت قيادات الصحوة أن هذه مسائل غير اجتهادية وأن فتحها للخيار الاجتهادي يفتح ثغرات في الإسلام، يتسلل منها التغريب والعلمنة، وسوف يرون أن التشدد فيها هو الحصانة المعنوية التي تحمي الأمة، ولهذا شنّت الحروب على كل من تسامح في هذه الأمور، مع تخويف الناس من أهل الإباحة، وكأنما هي إباحية، وجرى تشويه صور هؤلاء وخلق جو من التوجس منهم، وكان هذا هو أقوى أسلحة الحشود الصحوية في ممارسة الاحتساب عبر الضغط لتحقيق المعاني الاحتسابية بصيغتها التشددية، وكأنما هي معركة بين الدين والعلمانية، وليست بين رأي فقهي ورأي فقهي آخر، مع إغفال مفهوم خيار الأيسر – حسب النهج النبوي. وكان الظن أن هذا تحصين ذاتي يحمي المريد من التفريط في دينه وأمانته، لكن هذا هو ما فتح الباب على الصحوة حيث ظل المريدون يكتشفون مرة تلو مرة أن التوجسات المغروسة فيهم لم تكن صحيحة، وصاروا يلاحظون أن الرأي الفقهي يقوم على سعة معرفية لا تحدها رؤية فردانية قسرية، وساعدت مواقع التواصل على كسر الاحتكار في الفتوى وفي الفئة وفي الخطاب، ومن ثم دخلت التعددية والتعرف على المختلف، فتفككت الحشود لتقوم الأفكار بديلاً عن القوة الحشودية، وجاء زمن «ما بعد الصحوة» وهو أطروحة هذا الكتاب.

لوحة الغلاف للفنان آرثر دوف



الدار البيضاء: ص. ب. 4006 (سيدنا)
بيروت: ص. ب. 113/5158
markaz.casablanca@gmail.com
cca_casa_bey@yahoo.com

